٥٥

رسالتان فی المنطق و الفلسفة

نهج التقدیس
و
اسئِلة و اجوبة

تصنیف

القاضی زین الدین عمر بن سهلان الساوی

المتوفی سنة ٥٤٠ هـ

تقدیم و تحقیق

حسن المراغی

«غفار پور»



رسالتان فی المنطق و الفلسفة

نهج التقديس

و

اسئلة و اجوبة

تصنيف

القاضی زين‌الدين عمر بن سهلان الساوی

المتوفی سنة ۵۴۰ هـ

تقديم و تحقيق

حسن المراغی

«غفارپور»

ابن سهلان ساوی، عمربن سهلان، - ۴۵۰ق
[نهج‌التقدیس]
رسالتان فی المنطق و الفلسفه: نهج‌التقدیس. اسئلة و اجوبة/تصنیف زین‌الدین عمربن‌سهلان الساوی؛ تقدیم و تحقیق حسن المراغی. --تهران: شمس تبریزی، ۱۴۲۷ ق= ۲۰۰۶ م = ۱۳۸۵
۱۰۳ ص.
ISBN 964-94215-4-8
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتاب "نهج‌التقدیس" در شرح و ایضاح رساله بعضی فقها بر نظرت ابی البرکات بغدادی که مبتنی ابن سینا در "شفا" است.
کتاب حاضر شامل "نهج‌التقدیس، اسئلة و اجوبة" مولف می‌باشد.
عربی.
کتابنامه به‌صورت زیرنویس.
۱. فلسفه اسلامی. ۲. منطق. ۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. شفا-- نقد و تفسیر. الف. ابن سهلان ساوی، عمربن سهلان، - ۴۵۰ ق. اسئلة و اجوبة. ب. غفارپور مراغی، حسن، ۱۳۲۷ -. ج. ابی‌ملکا، هبه‌الله بن علی، ۴۵۴ - ۵۲۷ ق. د. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۷ق. شفا. برگزیده. شرح. هـ عنوان. و. عنوان: نهج‌التقدیس. ز. عنوان: اسئلة و اجوبة.
BBR ۶۷۵ /۹ ن۹ ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران
۸۵-۸۲۴۸م

هويت الكتاب

- **اسم الكتاب** : رسالتان فی‌المنطق و الفلسفة : نهج‌التقديس و اسئلة و اجوبة
- **المؤلف** : زين‌الدين عمر بن سهلان الساوی
- **المحقق** : حسن المراغی «غفارپور»
- **مؤسسة النشر** : شمس تبريزی ـ طهران ـ ميدان انقلاب ـ اول آزادی ـ جنب سينما مرکزی ـ پاساژ ايران ـ شماره ۵۲ ـ
تلفن ۶۶۴۲۳۵۰۹ـ ۳۳۹۱۹۲۷۸
- **سنة الطبع** : ۱۳۸۵ ـ ۱۴۲۷هـ ـ ۲۰۰۶م
- **المطبة** : ارمغان
- **العدد** : ۳۰۰۰

الفهرست

بسمه الله الرحمن الرحيم

تقديم و تحقيق

الحمداللّه الّذى فضل الانسان على جميع خلائقه، و بعث محمّداً خاتم انبيائه، و انزل كتاباً فيه هدى و حكمة من اتبّعه نجى و من اعرض عنه شقى، و صلّى اللّه على نبيّنا المصطفى و آله المجتبى صلوة دائمة و باقية.

امّا بعد، فقد احصينا فى تقديمنا على كتاب «البصائر النصيرية» من اعمال الساوى رسالتين فلسفيتين، عثرنا عليهما فى المجموعتين المخطوطتين و هما من انفس المخطوطات الموجودة فى مكتبة «مجلس شوراى اسلامى» فى ايران.

الاولى ـ رسالة «**نهج التقديس**» فى المجموعة المخطوطة رقم ۴۸۲۸ و هى نسخ سنة ۶۴۲ الهجرى.

الثانية ـ رسالة «**اسئلة و اجوبة**» فى المجموعة المخطوطة رقم ۵۹۹ العتيقة الثمينة، تاريخ نسخ الرسائل فيها مختلف بعضها سنة ۵۶۹ هـ و بعضها سنة ۵۷۰ هـ.

امّا تقديمنا يشتمل على فصول.

الفصل الاوّل

حیاة الساوی

هو القاضی الامام الاجلّ السید زین‌الدین برهان الحقّ عمر بن سهلان الساوی[1] احد الحکماء و المنطقیین الاسلامیین ظهر فی القرن السادس الهجری.

لم یتعرض المصادر علی سنة و لادته و تفصیل حیاته و دراسته و نشاطه العلمی و وفاته الّا عدد قلیل منهم، و ذلک مختصر جدّاً.

اوّل من قام بترجمته هو ظهیرالدین ابوالحسن علی بن ابی القاسم زیدبن الحسن البیهقی (المتوفی سنة ۵۶۵ هـ) فی «تتمة صوان‌الحکمة» و کان معاصراً لصاحب الترجمة و صدیقه و صار ترجمة البیهقی مصدراً وحیداً و اخذها جیل بعد جیل عیناً. و هو

۱ـکما ورد فی اوّل رسالة «اسئِلة و اجوبة» و هی اقدم المخطوطات فی اعمال الساوی رقم ۵۹۹ فی «کتابخانه مجلس شورای اسلامی» سنة النسخ ۵۶۹ هـ و ۵۷۰ هـ

یقول فی ترجمته:

«القاضی الامام الفیلسوف زین‌الدین عمر بن سهلان الساوی، سرد الشریعة و الحکمة فی نظام، و کان من ساوه فـارتحل الی نیشابور و توطّن بها و تعلّم.

و کان یأکل من کسب یده و ینفق بالنسخ و یبیع نسخة من کتاب «الشفا» بخطّه بمأة دینار.

وحکی لی الاجلّ نجیب‌الدین الطبیب النیشابوری انّ القاضی عمر قال لی:

«طالعی المیزان و کان یوماً من الایّام قران الرأس و الزهرة علی درجة طالعی فقلت: افوز فی هذا الیوم بحظّ جسیم.

و کان قد اشکل علیّ شکل من المقالة العاشرة من اوقلیدس، فغلبنی النوم فنمت فرأیت فی المنام شیخاً قیل انّه اوقلیدس النجار فقلت له: اسألک عن شیئی فقال سل فسألته عن الشکل المشکل علیّ فقال لی: عُدْ الی شکل کـذا حتیّ یـتبیّن لک ذلک الشکـل فانتبهت و توضّأت وصلّیت و تأمّلت هذا الشکل المرجوع الیـه، فتبیّن لی و علمت ما کنت اجهله.»

و للقاضی عمر تصانیف کـثیرة مـنها: البـصائر النـصیریة فـی المنطق ـ کتاب آخر فی الحساب ـ رسائل متفرّقة و له تـصانیف

اخر احرقت مع بيت كتبه بساوة بعد وفاته حداداً له.

و كنت اختلف اليه فأراه بحراً موّاجاً من العلوم.

و مما كتبه اليّ رسالة له:

«كن [من] المنسلخين عن جلدة النسب و الالقاب و الواضعين عن اكنافهم اوزار الاعقاب، النافضين عن كواهلهم غَبرة الدهور و الاحقاب، فهذه عادة:

قد افلح من زكاّها و قد خاب من دسّاها.

و قال: ليس المحسن من توخى بالاحسان المحسن دون المسيئ.

اتّقِ من الشرّ اليسير فانّ اليسير يدلّ علىالكثير.

لاتطمع فيما لايكون و لا تيأس مما يمكن ان يكون.

الخوف رمز ليس لاحد استقامة الّا به، فمن لم يخف اللّه خاف من كل واحد و من لم يخف عار الرذائل لم يكتسب الفضائل»[١]

و ما زاد اهل التراجم عليه شيئاً فكان من اهل ساوة، و لاندرى تاريخ ولادته و مكان دراسته و من كان اساتذته، لكنه نشأ فى مسقط رأسه و الف كتباً و رسائل و كانت له مكتبة.

---

١ ـ تاريخ الحكماء اى تتمة صوان الحكمة: ص ١٥١ ظهيرالدين البيهقى ـ القاهرة سنة ١٤١٧ هـ تحقيق ممدوح حسن محمد

قیل ان الساوی تتلّمذ علی الامیر السید الامام شرف‌الزمان محمد بن یوسف الایلاقی و هو کان من الاطباء و الحکماء.[۱]

اما الشهروزی و ابن ابی اصیبعة قالا فی ترجمة الایلاقی[۲] انه کان من تلامذة الشیخ‌الرئیس ابن‌سینا و لخص «القانون» و لم یذکرا انّه من اساتذة الساوی و لو کان تلمیذ الشیخ واقعاً لم یکن معاصراً للساوی.

یظهر من الکتب و الرسائل ـ الّتی قدمها الساوی الی الحکام و السلاطین ـ انّه اتّصل بهم و کان ممن تقّرب الی السلطان سنجر و کان یختلف الیه و صنف له «الرسالة السنجریة».

اشار البیهقی الی غزارة علم الساوی و اشتغاله بانتساخ کتاب «الشفا» و بیعه لامرار معاشه و هذا القول یدلّ علی تهذیب نفسه مع تقربه الی السلاطین.

کان الساوی معاصراً لاهل العلم و الحکمة منهم:

ابوالبرکات البغدادی صاحب کتاب «المعتبر» فی الحکمة.

۱ـ تبصره: ص ۴۰ جامعة طهران ـ ۱۳۳۷ ش، بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه.

۲ـ کنزالحکمة (ترجمة نزهة الارواح)، ج ۲، ص ۸۵، طبقات الاطباء، ص ۴۵۹، ابن ابی اصیبعة، مکتبة الحیاة، بیروت.

نجيب‌الدين ابوبكر الطبيب النيشابورى.

تاج‌الدين ابوالفتح محمد الشهرستانى.

افضل‌الدين عمر بن على بن الغيلانى.

شرف‌الدين محمد بن مسعود المروزى

اسعد مهنى و غير هم.

نظّن انّ الساوى رجع الى ساوه آخر حياته و توفّى فيها سنة ۵۴۰ ه.

الفصل الثانی
تراث القاضی الساوی الذی وصل الینا

۱ـ تبصره در منطق (التبصرة فی المنطق) بالفارسية و هی خلاصة البصائر النصيرية

۲ـ رساله در منطق (رسالة فی المنطق) بالفارسية و هی صغيرة جداً.

اراد الساوی تأليف کتاب مختصر فی العلوم الحقيقية و صنّفه باللغة الفارسية و ابتدأ بالمنطق و قال بعد الحمد و الصلاة:

«اما بعد هذا مختصر فی العلوم الحقيقية و اوتی فيه ما هو مهم فی العلم بحقائق الموجودات و وضع کله فی ثلاثه اقسام:

الاول ـ فی بيان قانون يصمون طالب العلوم عن الخطأ، يقال له علم المنطق.

الثانی ـ فی بيان الاجسام و حرکتها و سکونها و ما يتعلق بها و هوالعلم الطبيعی.

الثالث ـ فی بيان اثبات الصانع و تنزيهه و تقديسه و نحو تأثيره فی ايجاد الممکنات و هو العلم اللهی.

الاول ـ فی بیان المنطق و هو فی ثلاثة فصول ...»

و المصادر لاتذکر شیئاً فی بقیة اقسام الکتاب.

۳ ـ رسالة فی تحقیق نقیض الوجود ـ بالعربیة ـ یرید الساوی فیها مؤآخذة الشیخ الرئیس کما فعله فی البصائر.

طبع الثانی و الثالث مع التبصرة فی جامعة طهران سنة ۱۳۳۷ ش کلها بتحقیق منوچهر دانش‌پژوه مع مقدمة فی ترجمة صاحب البصائر.

۴ ـ شرح رسالة الطیر للشیخ الرئیس ابن‌سینا فی اشتوتغارت[۱]

۵ ـ رسالة فی بیان المعجزات و الکرامات و الاعاجیب:

کذا سماها المصنف فی نص الرسالة فی النسخة المخطوطة رقم ۴۲۶۷ فی مکتبة ملک فی طهران امّا فی بعض المصادر و النسخ سمیت «رسالة التوطئة» و المستند فی انتساب الرسالة الی الساوی نفس المخطوطات.

طبعت رسالة تحت عنوان «الطلسمات و النیر نجات» فی حاشیة «شرح الهدایة»[۲] و نسبت الی الشیخ الرئیس قال دانش‌پژوه انها رسالة الساوی طبعت مع حذف و تصرف و اورد

---

۱ ـ تاریخ علوم عقلی: ص ۲۲۹ الدکتور ذبیح‌الله صفا جامعة طهران.

۲ ـ شرح الهدایة: ص ۳۶۵، صدرالدین محمدالشیرازی

عبارات منها فی مقدمة تبصرة الساوی.

اما فی مخطوطة مکتبة ملک نسبت الرسالة الی الساوی و بعد البسملة و الحمدلة قال صاحب الرسالة:

«فهذه رسالة فی بیان المعجزات و الکرامات و الاعاجیب التی یحکی عنه [کذا فی الاصل] اربابها و هی مشتملة علی فصلین:

الاوّل ـ فی الصور التی یختص بمشاهدتها الانبیاء و الابرار و الکهنة و السحرة و الممروروون [کذا فی الاصل لعل الصحیح المزوورون] بل النیام.

و الثانی ـ فی الآثار العجیبة الصادرة عنهم...»[۱]

قال بعض المعاصرین ان للشیخ الرئیس کتاب فی «السحر و الطلسمات و النیرنجات و الاعاجیب» له نسخة فی مکتبة ولی‌الدین استانبول.[۲]

فنستطیع ان نقول ان المطبوعة و المخطوطة تختلفان و ما جاء فی المطبوعة لیس فی المخطوطة و ان کان بینهما تشابهاً.

وللشیخ الرئیس رسالة فی الموضوع نفسه و لعل الساوی ـ کما دأبه فی البصائر ـ اخذ مادة الرسالة عن کتاب الشیخ و بعد تغییر

---

۱ ـ المجموع المخطوط رقم ۴۲۶۷ کتابخانه ملک.

۲ ـ تاریخ علوم عقلی: ص ۲۲۶، الدکتور ذبیح‌الله صفا.

هیأتها صنع تلک الرسالة و لهذا السبب زعم الکاتبون انهما واحد.[۱]

۶ـ الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة

قیل: نسبها صاحب کشف الظنون الی الساوی و قال فی مقدمة الرسالة انه صنعها لسلطان سنجر حینما اتصل به وکان فی قصره.[۲]

۷ـ مختصر صوان الحکمة.

نسب کتاب صوان الحکمة الی ابی سلیمان المنطقی السجستانی و قیل هو مفقود اختصره الساوی و قال محقق منتخب صوان الحکمة: وجده [ای مختصر الساوی] فی المجموع رقم ۳۲۲۲ بالمکتبة السلیمانیة. زادالساوی فیه شیئاً قلیلاً منه ترجمة الفارابی التی لیست فی منتخب صوان الحکمة.[۳]

۸ـ نهج التقدیس:

۱ـ مقدمه تبصره: ص ۴۶، منوچهر دانش‌پژوه.

۲ـ مقدمه تبصره: ص ۴۷.

۳ـ مقدمة [منتخب] صوان الحکمة: ص ۲۶، لابی سلیمان السجستانی، تحقیق الدکتور عبدالرحمن بدوی، طبعة جامعة طهران و هذا الکتاب المطبوع لیس للسجستانی کما زعم محققه.

هو فى المجموع رقم ۴۸۲۸ (كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) رأيت النسخة فيها و هى نسخ سنة ۶۴۲ الهجرى فى ۱۶ ورقة و نسبت الرسالة الى الساوى و ابتدئت بعد البسملة هكذا« رسالة نهج التقديس من كلام القاضى الامام عمر بن سهلان، اما بعد فقد سئلنى بعض اخوانى الخاص ان انظر فى الرسالة التى الفها بعض فضلاء الزمان حكاية عن ابى البركات شيخ اليهود فى الرد على الشيخ ابى على سينا فى مصيره الى ان العلم [كذا فى الاصل] الله بالجزئيات...»

٩ـ اسئِلة و اجوبة:

الرسالة السابعة فى المجموع رقم ۵۹۹ (كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) تاريخ النسخ سنة ۵۷۰ الهجرى و المخطوط اقدم المصادر و النسخ المخطوطة جاء ذكر الساوى و رسالته فيه.

١٠-كتاب البصائر النصيرية.

هذا اهم اعمال الساوى و اكبرها من وجوه شتى و هو فى علم المنطق التقليدى.

قبل خروج تصانيف الشيخ الرئيس الى عالم الوجود لم يكن كتب معينة للتدريس بوجه عام فى بيئة المدارس الاسلامية، اما بعد تصنيف الشفا و الاشارات و التنبيهات صار كلا هما اساساً و

محوراً للدراسة و التدريس بل لم يصنف مثلهما.

بعد الشيخ حاكاه المؤلفون لكن محاولتهم صارت عقيمة و منهم الساوى صنف «البصائر النصيرية» و يقول فى سبب تصنيفه:

«انه تقرب الى مجلس السيد نصيرالدين... ابى القاسم محمود بن ابى توبة... و امره بتحرير كتاب فى المنطق» و كان نصيرالدين وزيراً لسنجر و قتل بعداً.

قمنا على تحقيق الكتاب و نشره قبلاً و تكلمنا فى تقديمنا عليه فيما يتعلق بمادته و هيأته و كذا بعض المسائل المنطقية.(۱)

---

۱ ـ البصائر النصيرية فى علم المنطق، انتشارات شمس تبريزى، طهران، ۱۳۸۳ ش.

الفصل الثالث

كمامر تعدّ من اعمال الساوى رسالتان فلسفيتان لم تنشرا من قبل و لم نر منهما اثراً فى فهارس المخطوطات و المكتبات غير «كتابخانه مجلس شوراى اسلام» بل لم يشر اصحاب التراجم اليهما و لم يعدّوهما من اعماله.

ا ـ رسالة نهج التقديس

و هى فى علم الحقّ تعالى للجزئيات و يريد الساوى فيها الردّ على الشيخ ابى البركات البغدادى فى ردّه على الشيخ الرئيس ابن سينا من انّ الشيخ انكر علمه تعالى للجزئيات.

و نحن فيما يتعلّق بمواضع من الرسالتين اشرنا الى اقوال الشيخ الرئيس و الشيخ ابى البركات.

لكن هنا و هناك بوادر شنيعة صدرت من بعض الكتّاب و المتفلسة و المقلّدة من زمن ظهور الشيخ الرئيس و نشر كتبه فى البيئة الاسلامية و غيرها، مع البغض و الحقد و التعصّب و الجحد و العناد فى حقّه.

و مــن المــؤسف صــدرت هـذه الضـغائن و الجـحود مـن الاسلاميين.

امّا العلماء في البلاد الغربية عـرفوا قـدره و مـنزلته سـريعاً و ترجموا كتبه من القديم الى اللغة الاتينية و ظهر اثرها فـى تـغيير معارفهم كما يقول سارتن فى حق الشيخ الرئيس:

«قد اعجز من جاء بعده ان يجاريه»[1]

لانّه كان اوحد اهل الارض مع حداثة سنّه و لمّا طرح معاصره العالم المحقّق ابوريحان البيرونى مسائله و خرج فى المباحثة عمّا يقتضى الادب و اسلوب المحادثة بين العلماء تـركه هـذا الفـتى الفاضل و فوّض الامر الى تلميذه.

و الحاصل انّ مخالفيه و مناوئيه قـديماً و حـديثاً امّـا جـاهل مغرور، او متعصّب عنيد لزيد او عمرو، او ممن لم ينته الى مقاصده كما اشاراليه قطب الدين الرازى فـى مـقدمة «لوامـع الاسـرار» و الحكيم عمر الخيّام.

و استهدف اكثرهم المثل المشهور: «خالف تذكر».

---

۱ ـ مقدمة الشفا: المعادن و الآثار العلوية ـ القاهرة.

امّا فلسفة و مدرسة الشيخ الرئيس فلها وجوه شتّى و شعوب مختلفة، ليست ارسطية محضة، او ماورد من الاغريق، و لا ما توصف **بالفلسفة الشرقية كما زعم المخالف الجاهل بل جمع و دوّن العلوم و المذاهب الفلسفية و المعارف و حقق كلّها و وضع منهجية خاصّة فيها ما فعلها من سبقه و لامن جاء بعده.**

من اكتفى فى البحث عن فلسفة الشيخ و مذهبه او مقاصده بكتاب او كتابين مثل «الشفا» و «الاشارات» فقد ضلّ و اضلّ.

كلّ سطر و جملة مما كتب قاعدة علمية و فلسفية فهو قليل اللفظ و كثيرالمعنى يحتاج الى شرح و تفسير.

كم رسالة او مقالة او جواب سؤال جرى من قلمه الشريف و هو كثير يشتمل على تحقيق او تأسيس اصل و مذهب و نظرية حديثة ليس لها اثر فى اعماله المفصّلة.

يمكن ان نقول كلّ من جاء بمذهب فلسفى و نظرية جديدة فى المعارف لها تحقيق و منشأ فى اعمال الشيخ الرئيس.

و ليكن هذا تذكرة لمن عاصرناه نظير الدكتور عبدالرحمن بدوى تجرّى قلمه فى تقديمه على كتاب «البرهان» و «الشعر» من اجزاء «الشفا» و تجاوز عن حدّه فى حق الشيخ الرئيس و حجّة الحقّ من حيث لايشعر.

امّا رسالة «نهج‌التقديس» فهی فی شرح و ایضاح ماورد فـی رسالة بعض فضلاء زمان الساوی فیما یتعلّق. بمذهب الشیخ ابی البرکات البغدادی (المتوفی سنة ۵۴۷ ه او سنة ۵۶۰ عـلی قـول آخر) فی ردّه علی قول الشیخ الرئیس فی «الشفا» فی علم الباریٔ تعالی بالجزئیات.

لعلّه کان الفاضل المذکور هو عضدالدین ملک یزد و هو کان سلطاناً و عالماً و معاصراً لعمر الخیام.

ترجم له الشهروزی و قال له رسالة «بهجة التوحید» او «مهجة التوحید» و کان عضدالدین هذا من اتباع الشیخ ابی البـرکات و کان یؤید مذهبه فی علم الحق تعالی.

نقل الشهروزی مناظرة وقعت بین عضدالدین و عمرالخیام فی ردّ ابی البرکات علی الشیخ الرئیس.

قال له الخیام انّ ابا البرکات لم یفهم قول الشیخ الرئیس و لیس له قوّة فهم کلامه فضلاً عن الاعتراض علیه.

و فی الحال غضب السلطان عضدالدین و شدّد علی الخیام و خرج عن طریقة آداب البحث و جری الهذیان و الخزعبلات علی

لسانه ثم سکت الخیام و قام.[۱]

و نری من رسالة الساوی انّه لم یعثر علی کتاب ابی البرکات فی ردّه[۲] علی الشیخ الرئیس و اکتفی بما جاء فی رسالة الفاضل المذکور و اذ کان کلهم معاصراً و صار مذهب ابی البرکات مشهوراً و جاریاً علی السنة العلماء و منهم عضدالدین، حاول الساوی ایضاح مقاصد الشیخ الرئیس و الردّ علی مذهب ابی البرکات.

و نعلم انّ مسألة علم الحقّ فی الحکمة و الکلام طویل الذیل و کثیرالشجون لیس هنا محل بحثه، و للشیخ الرئیس فی کتبه و رسائله تفصیل فیها، و کما قلنا من اقتصر فیه علی بعض کتبه فقد ضلّ.[۳]

۱ـ کنزالحکمة: ج۲، صص ۷۳ـ ۷۲، ترجمة المرحوم ضیاءالدین الدرّی ۱۳۱۶ ش.

۲ـ انظر فی ردّ ابی البرکات علی الشیخ الرئیس: المعتبر: ج۳، ص۸۴، و بعدها حیدرآباد سنة ۱۳۵۸ هـ.

۳ـ انظر تفصیل المذاهب فی علم الحق: الاسفار الاربعة: ج ۶، صدرالدین محمّد الشیرازی.

۲ـ رسالة اسئِلة و اجوبة

و هذه الرسالة اقدم نسخة عثرنا عليها فى مجموعة مخطوطة رقم ۵۹۹ تشتمل على رسائل شتى نسخت بعضها فى سنة ۵۶۹ و بعضها الاخرى سنة ۵۷۰ هـ.

هى تنقسم ال قسمين:

فى القسم الاوّل ـ طرح بعض طلبة العلم اسئِلة فى «العقل و العاقل المجرّد و المعقول و طريقة تعقّل المجردّات و البحث عن موانع الادراک» على الساوى يريد الاجابة عنها.

اجاب الساوى عن اثنين منها لكن الجواب عن الثالث بقى ناقصاً و قطع كلامه و يبدوانه من عمل الناسخ و اذ لم نعثر على نسخة اخرى تركناها الى من جاء بعدنا و يتمكن من نسخة اخرى لتكميلها.

امّا القسم الثانى ـ فهو يتناول مسائل منطقية و شكوكاً فى العكس و قياس الخلف و فروعهما و ردت فى كتاب «**عيون الرسائل فى فنون المسائل**» لاحد المعاصرين، طلب **شهاب‌الدين** ـ و هو من اصدقاء الساوى و كان بينهما مودّة و مداعبة ـ منه الاجابة عنها.

و لم نجد فى الرسالة و مصادر التراجم شيئاً يدلّ على هويت و

حیاة هذا الرجل و لاندری علی وجه الدقة من هو شهاب‌الدین، انّما نظنّ: لعلّه کان شهاب‌الدین الواعظ الشتورکانی کما ذکره البیهقی فی «تتمة صوان الحکمة» و کان معاصراً للساوی و تاج‌الدین محمد الشهرستانی.

و کان یحضر فی مجالس المباحثة التی قد وقعت فی نیسابور.

امّا کتاب «**عیون الرسائل فی فنون المسائل**» الظاهر هو من **السید الامام شرف الزمان**، ترجم الشهروزی و ابن ابی اصیبعة فی طبقات الاطباء لطبیب و فیلسوف و هو السید عبدالله محمد بن یوسف شرف‌الزمان الایلاقی و قالا انّه من تلامذة الشیخ الرئیس ابن سینا و کان طبیباً و فیلسوفاً لخص کتاب «القانون».

نری من هاتین الرسالتین و ترجمة الساوی اتقانه فی علوم زمانه علی‌الخصوص فی المنطق و الفلسفة و کان یعدّ اماماً و مرجعاً بین المعاصرین لحلّ الشکوک، و له منهج قویم و اسلوب رصین کما کان للحکیم عمر الخیام.

فصل الرابع

تحقيق الرسالتين و اخراجهما

ما وجدنا فی مصادر ترجمة الساوی و فهارس المکتبات نسبة الرسالتين اليه و انحصر علمنا فقط علی ما جاء فی النسخ المخطوطة غير انّ البيهقی عدّ من اعماله رسائل دون ذکر اسمائها.

امّا المجموعتان المخطوطتان کلا هما من اقدم النسخ المخطوطة العتيقة الثمينة، الموجودتان فی مکتبة «مجلس شورای اسلامی»، خط کتابتهما ردئية و دون نقطة، سقطت کلمات منهما هنا و هناک او شطب بعضها لاتسهل قرائته.

نحن بعد الفحص الطويل لم نجدلهما نسخة اخری.

قد انحصر تصحيح و تحقيق النص علی نسخة واحدة و اذاً کان تحقيقهما عملاً شاقّاً و اتعبنا نفسنا فی طريقهما.

مهما يکن من امر رجحنا نشر هما و عرضهما الی اهل النظر و التحقيق مع کل نقص و عيب، و اعتذر و اعترف بعجزی و

قصوري، و اقول هذا وسعی استفرغته فی خدمة تحقیق و اخراج الرسالتین استغفراللّه مما اخطئت انه ولی الغافرین.

طهران

حسن المراغی (غفّارپور)

۱۲ رجب ۱۴۲۳

۲۹ شهریور ۱۳۸۱

۲۰ فبرایر ۲۰۰۲

رسالة

نهج التقديس

بسم‌اللّه الرحمن الرحیم

رسالة نهج‌التقديس

من کلام القاضی الامام عمر بن سهلان

امّا بعد، فقد سألنی بعض اخوانی الخلّص ان انظر فی الرسالة التی الفّها بعض فضلاء الزمان و کباره حکایة عن ابی البرکات شیخ الیهود فی الردّ علی الشیخ ابی علی بن سینا فی مصیره الی «ان علم اللّه بالجزئیات لیس بطریق جزئی بل علی وجه کلّی حسب معتقده» و اجیب عن تلک الکلمات بانیاً علی مذهبه و شارحاً مطلبه فاجبته الی ذلک، و ابتدأت بذکر حجّته الناطقة باستحالة علمه بالجزئیات الّا علی الوجه الذی ذکره، ثم تلوته باعتراضات الرسالة و وجه الجواب عنها، ثم بما اعتقدوه برهاناً علی مذهبهم و بیان وجه الغلط فیه مستعیناً باللّه.

قال ابن سینا فی کتابه الموسوم ب«الشفا»: «[و من وجه آخر][۱] و لایجوز ان یکون عاقلاً لهذه المتغیّرات مع تغیّرها من حیث هی

۱ ـ الزیادة من «الشفا» المطبوع: ص ۳۵۹القاهرة.

متغيّرة عقلاً زمانياً مشخّصاً بل على وجه[۱] آخر نبينّه، فانّه لايجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] انّها موجودة غير معدومة، و تارة يعقل عقلاً زمانياً [منها] انّها معدومة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدّة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون [واجب] الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات ان عقلت بماهى مجردة[۲] و بما يتبعها مما لايتشخّص لم يعقل بماهى فاسدة،و ان ادركت بما هى مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخّص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيّلة، و نحن قد بيّنّا فى كتب اُخرَ[۳] ان كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هى محسوسة[۴] و متخيلّة بآلة متجزئة و كما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود نقص له، كذلك اثبات كثير من التعقّلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيئى على نحو كلّى و مع ذلک فلا يعزب عنه شيئى شخصى فلا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السموات و [لافى] الارض [و هذا من العجايب التى يحوج تصورها الى

۱ـ فى المطبوع: نحو

۲ـ فى المطبوع: بالماهية المجردة

۳ـ الشفاء: اخرى

۴ـ المصدر: او

لطف قريحة].(١)

فهذا مجموع كلام الرئيس و شرحه يستدعى ابانة حقيقة العلم الزمانى بالاشياء الزمانية و كيفتيّه ليتّضع كلامه.

فاقول: انّما لايجوز ان تعقل الاشياء الزمانية تعقلاً زمانيهاً، لانّ العلم الزمانى بالاشياء الزمانية انما يكون فى ازمنة وجودها لاقبل و لابعد.

فالعلم بحدوث زيد المشخّص المعيّن بعد ما لم يكن الواقع فى هذا الزمان بعينه لايكون الّا فى هذا الزمان، و كـذا العـلم بـعدمه لايكون الّا فى زمان عدمه اعنى العلم الزمانى الّذى ذكرناه.

لانّه لو حصل قبله او بعده كان جهلاً، اذ من المحال ان يعتقد قبل حدوث زيدالمعيّن انّه حدث و لم يحدث زيد لا انّه سيحدث، فلا شكّ انّ اعتقاده يكون جهلاً.

و انّما العلم هو ان يعلم عدمه لاوجوده اذ هو معدوم لا موجود.

ثّم اذا وجد فلايجوز ان يبقى علمه بعدمه اعنى العلم الزمانى الذّى ذكرناه.

و هو: ان يعتقد انّ زيداً معدوم فـى هـذا الزمـان و قـد صـار

---

١ ـ كلما بين المعقوفتين زيادة من الشفاء

موجوداً، اذلو بقى كان جهلاً لا علماً، و اذا لم يَبق ذلک العلم و حدث علم آخر و هوالعلم بوجوده الآن كان تغيّراً

اذ العلم ليس من الاضافات المجرّدة الّتى لا ترجع الى صفة و هيئة فى الذات مثل كونک يميناً و شمالاً، بل هو هيئة و صفة، لها اضافة الى امر خارج، فاذا زال علم وحدث آخر لم يكن ذلک تغيّر الاضافة فحسب، بل تغيّر صفة للذات العالم و يستحيل اثباته فى حقّ من يستحيل عليه التغيّر.

امّا اعتراضهم فمن وجهين:

احدهما: و هو انّهم قالوا: علمه علة الموجود الممكن و لاشيئى من العلل يتغيّر بتغيّر المعلولات، فلا يتغيّر علمه بتغيّر المعلولات.

و اقتصر على هذا القدر مع انّه يحتاج الى مقدمة اخرى تقترن نتيجة قياسه التّى هى: انّ علمه لايتغيّر بتغيّر المعلولات ليلزم منها انّ علمه لايتغيّر بتغيّر المعلولات.

و تلک المقدمة هى: «انّ بعض المعلومات معلول له، و كل معلول فلايتغير بتغيّره علّته، و بعض المعلولات لايتغيّر بتغيّره علّته.»(۱)

۱ـ كذا نص المخطوط رجحنا ضبط النص عيناً

و انّما اوردنا هذه المقدّمة جزئية، لأنّا لوجعلناها كلية، و قلنا: «كلّ المعلومات معلول له» كـذبنا، اذ ذاتـه مـعلوم له و ليس معلولاً.

و ان زدنا ذاته وجعلنا المقدّمة منفصلة و قلنا:

«كل معلوم امّا ذاته، و امّا معلوماته» و قد ناهينا تلك المقدّمة و هي انّ: «كل معلول فلايتغيّر بتغيّره علّته» كان القياس من منفصلة صغرى و حملية واحدة كبرى، و هى من جملة الاقيسة البعيدة من الطبع، فان المطبوع من هـذا الاقـتران ان تكـون مكـان الكـبرى حمليات كثيرة بعدد اجزاء الانفصال تشترک فى محمول واحـد لاحملية واحدة، ثمّ نتيجته مع بُعده عن الطبع منفصلة هكذا و هى ان: «كل معلوم اما ذاته و اما ما لا يـتغيّر بـتغيره عـلّته» و يَكـون الانفصال بمعنى «عدم الخلوّ» لا بمعنى «عدم الاجتماع».

ثمّ اذا انقضى احد جزوى المنفصلة الذّى لاحاجة اليه فى هذا المطلوب و هو «ذاته» و جعلنا القضية «حملية» حصلت «جزئية» و هى «بعض المعلومات مما لايتغيّر بتغيّره علّته» و هذا غير ما الزمناه عن تلک المقدمة الجزئية، فلا حاجة اذن الى هذا التكلّف.

و الجواب عنه هو:انّ قوله «عـلمه عـلى المـوجود المـمكن» صحيح فى نفسه، ولكنّ العلم الذّى هو علّة انّما هو علمه بـذاتـه

الذّی هو مبدأ الوجود کله و علمه بالمبادی و الاسباب علی الترتیب الذّی فی الوجود.

امّا «العلم الزمانی» الذّی نفیناه عنه لایجوز ان یکون علّة اصلاً لا فی حقّه و لا فی حقّنا ایضاً، فانّ الصانع منا اذا تصور شکلاً ما مثلاً ثم اوجده فعلّة وجود الشکل هو العلم الکلی الحاصل له اولاً بشکل هو مثلاً کرةٍ تحیط بذی اثنی‌عشر قاعدة مخمّسات، لا العلم الجزئی الزمانی بهذا الشکل المعین.

اذ هذا العلم لایحصل الّا بعد وجود الشکل فانّا بیّنّا انّ العلم الزمانی بالشیئی الجزئی الزمانی لایحصل الّا فی زمان وجود معلومه و بعد تشخّصه و تعیّنه فی نفسه، و العلة یشترط تقدمها علی المعلول و ما لایحصل الا بعد وجود الشیئی لایکون متقدماً علیه فلایصلح ان یکون علة له.

و کذا فی حقّ الباری ـ عزّ اسمه ـ لو ثبت له مثل هذا العلم تقدیراً لم یکن علّة، فثبت انّ العلّة هوالعلم الکلی المحیط بالموجودات کلّها مبدعها و حادثها، زمانیّها و غیر زمانیّها.

و اذا کان هذا العلم هوالعلّةُ فهذا العلم لایتغیّر بتغیّر المعلولات و لا المعلولات کما هو لازم من قیاسه.

بل المعلولات الاولیة لهذا النوع من حیث هی معلومات غیر

متغيّرة ايضاً، فكيف يقال لايتغيّر بتغيّرها العلم و هى غير متغيّرة فى نفسها، اذ هى من حيث كونها معلومات هذا العلم كلية.

فانّ العلم الكلى لايكون معلومه جزئياً من حيث هو جزئى، فانّ من يعلم انّ الانسان حيوان لايكون بهذا العلم متناولاً لزيد من حيث هوزيد الّا من حيث هو انسان مندرج تحت القضية الكلية و اذا كان معلومه معلوماً من حيث هو كلى فهو من حيث هو كلى غير متغيّر و لم يلزم من قياسه ان له علماً زمانياً بالزمانيّات.

ثمّ لايتغير بتغيّرها بل لزم انّما هو علّة للمعلولات لايتغيّر بتغيّرها و هو حقّ كما بيّنّاه، هذا هوالكلام على صغرى قياسه.

و امّا كبرى قياسه، ان تركت على الاطلاق الذى ذكروه، فليست بصادقة الّا ان تغيّر عن اطلاقها و يتمحّل لصدقها كما اومأنا اليه اخيراً. فلنتكلم على اطلاقها ليعلم وجه الخلل فيها ثمّ نشير الى الشريطة المضطّر اليها للصدق.

فنقول: اولاً قوله «لاشيئى من العلل يتغير بتغيّر المعلولات».

ان عنى به ان تغيّر المعلول لايكون سبباً لتغير العلة فهو حق.

و ان عنى به ان تغيّر المعلول لايدلّ على تغيّر العلّة على معنى انّ تغيّر المعلول لايكون يعدّ تغيّر العلّة، فليس قوله بحقّ.

فانّ المعلولات لايتصور تغيّرها فى انفسها الّا لتغيّر العلل و

ذلک لانّ العلّة اذا لم یتغیّر و هی علی الوجه الذّی کانت علیه فیجب ان یبقی معلولها علی الوجه الذّی کان معلولاً والّا لم یکن علّة قد وجدت مع عدم معلولها و العلّة ما اذا وجدت وجد معلولها، فاذا تغیّر المعلول فلم یتغیّر الّا لانّ العلّة لم تبق علی ما کانت به علّة.

و هذا کلام جملی نفصّله بما نردفه به و هو انّا نقول:

المعلول اما ان یتغیّر لذاته او لسبب غیره و لا یتصّور تغیّره لذاته، لانّ المعلول اما نفس التغیّر او شیئی عرض له التغیّر.

فان کان نفس التغیّر فحدوث التغیّر فی نفسه اعنی فی نفس هذا المتغیّر یتوّهم علی وجوه:

اما بان یستمّر فیما هو علیه، مثلاً التغیّر من السواد الی البیاض اذا استمر فی سلوکه و توّجهه الی البیاض: فانّه دام سالکاً و مستمراً علی‌الحرکة نظنّ انّ ذلک تغیّر عن النفس الذّی حدث اوّلاً اعنی الاخذ من السواد و الحرکة عنه بعد السواد المستقّر.

و هذا فی الحقیقة لیس تغیّراً بل بقاء علی حقیقة واحدة تلک الحقیقة هی طبیعة نوع ما من التغیّر و هو السلوک من السواد الی البیاض فمادام فی هذا الطریق فهو تغیّر واحد و ان کان قد تنتقص السوادیة و تزداد البیاضیة.

ولكن ليس ذلك اختلافاً فى التغيّر بل حدوث انواع من الالوان من السواد و البياض على ما يعرفه المتعمّقون فى الطبيعيات، اذ ليس يمكن ان يقال فى الاعراض انّ واحداً منها يبقى بعينه او يكون اشدّاو اضعف حتّى يكون حاملاً للشدّة و الضعف و هو واحد بعينه، فانّه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه الّا الموضوع.

و تحقيق هذا الكلام يستدعى اوراقاً كثيرة لايليق بهذه الرسالة المختصرة مع انّ الكلام مع الحكيم الذّى يصدق هذه المقدمات و قد فرغ من اتقان المسائل الطبيعية و بعض الالهية الى هذالمقام.

امّا المجادل المشاغب فلا يستحق ان يضيع الروزجار بالكلام معه و الزامه امراً من الامور، و كذا طالب الحق لايراعى البرهان الى هذا المطلب ما لم يفرغ عن اتقان ما يقدّمه من العلوم و المطالب.

و امّا ان لايستّمر على ما هو عليه بل ينعدم امّا بان يعقبه تغيّر اخر مضادّ له او مخالف مثل ان ينتهى التغيّر من السواد الى البياض.

او ينقطع الانتهاء فيرجع عن حدّه الموصول اليه قهقرى، و يأخذ الى السواد، اولا ياخذ الى الضدّ بل الى مخالف مّا مثل ان

يأخذ الى لون مّا ليس فى طريقه الذّى اخذ فيه فيما بين الحدّين.

و امّا ان ينعدم من غير ان يعقبه تغيّر آخر بل يقف فى الوسط و ينعدم التغيّر رأساً و جميع هذه الاقسام لايتصور ان يكون لذات التغيّر الاوّل الذى فرضناه المعلول بل لسبب اخر غيره.

و ذلک انّ[۱].... المعلول لايخلو امّا ان يبقى زماناً او لايبقى و ان لم يبق فهو محال سواء كان انعدامه فى آن وجوده او آن عقيبه، لانّ فى احدهما اجتماع وجود الشيئى وعدمه فى آن واحد، و فى الاخر تشافع الآنات و كلا هما بيّنا الاستحالة.

هذا مع الاستحالة من وجه آخر و هو انّ التغيّر حركة، و الحركة لايتصّور وجودها الّا فى زمان ما بيّن فى الطبيعيات.

فان بقى زماناً ثمّ انعدم لذاته على احدى الجهات الّتى ذكرناها فمحال ايضاً لانّ ذلک الزمان يقبل التجزئة الى اجزاء غير متناهية و ذات التغير الاوّل موجود فى جميع الاقسام المفروضة فكيف تراخى التغيّر الذّى هو سبب الذات الى العدم الزمان الثانى.

كذا الكلام فيها اذا جعل المعلول شيئاً ما يعرض له التغيّر ثمّ كان ذلک التغيّر لذات المعلول لالغيره، فان هذه المحالات كلّها لازمة

---

۱ ـ هنا سقط قدر نصف سطر من النسخة المخطوطة.

له.

سواء كان لغيره بحيث ينعدم ذاته رأساً او يتغير فى حالة له مثلاً من حرارة الى برودة او بالضد مع اختصاص هذا القسم بكلام و هو ان مالذاته يستحق ان تعدم عنه حالة بعد وجوده على تلك الحالة.

فتلك الحال منافية لذاته فلا تكون حادثة لذاته بل لامر آخر مقارن له، فما دام ذلك المقارن موجوداً لاتعدم تلك الحالة الّا ان يعدم او يتغيّر عما هو عليه اعنى ذلك المقارن الموجب للحالة المنافية و هو المطلوب اذ هو يغيّر المعلول بتغيّر العلّة.

و مثال هذا ما اذا جاور الماء فى اول تكوّنها ناراً اقتضت حدوث الماء على صفة السخونة المنافية للماء، فما دامت مجاورة له لم يخلع الماء تلك الصفة المنافية و لم يرجع الى مقتضى ذاته من البرودة، الّا ان يعوق النار عائق يمنع فعلها من ضدّ يزاحمها او زوال مجاورة او غير ذلك من الاسباب.

هذا كلّه على ان المعلول لايجوز ان يتغيّر لذاته و امّا تغيّره بسبب غيره فذلك السبب لايخلو امّا ان يكون نفس العلّة اوامر عرض للعلّة او خارج العلّة و عوارضها، و لايجوز ان يكون نفس العلّة لانّ ما يكون سبباً لشيئى لايجوز ان يكون بعينه سبباً لتغير

ذلک[1]... فی نفسه مع بقائه علی حالة التی کان علة بها و قد بان هذا فی العلوم.

فبقی انّ السبب امّا ما یعرض للعلّة فی ذاتها و امّا من امر خارج عنها.

فان کان ما یعرض للعلّة فی ذاتها فهو عین المطلوب، اذ العلّة قد تغیّرت بهذا العارض عن الحالة الاولی حتّی تغیّر بسببها المعلول.

و ان کان تغیّر المعلول بسبب امر خارج عن العلّة و عوارضها، فلم تکن العلّة علّة الّا بشرط عدم عدم هذا الامر الخارجی فاذا وجد فقد عدم شرط العلّة فخرجت العلّة عن کونها علة.

نعم لو لم یوجد تغیّر فیها یقال علیه العلّة و هی الماهیّة الّتی تعرض لها العلّیة و لکن وجد التغیّر فیما به العلّة علّة.

اذ العلّة ذات بشرط عدم ذلک التغیر فاذا وجد التغیّر فقد تغیّر هذا المجموع اعنی الذات العادم لذلک التغیّر، اذ الذات بعد وجود هذا الامر الخارجی لیس هو عادماً بل هو واجد.

والعلّة هی الذات العادم لا الذات الواجد، فقد تغیّرت العلّة و

۱ ـ هنا سقطت کلمات فی المخطوط

بسببه تغيّرالمعلول فاذن ثبت ان المعلول لايتغير الّا و قد تغيّرت العلة اوّلاً.

و ربما يشكّک فی هذا بالنظر الی العقول المجرّدة التّی هی علل الحركات الدوّرية و النظر الی العقل الفعال الذی هو علة الكون و الفساد فی هذا الصنع فانها برئية عن التغير مع تغير معلولاتها و هذا ليس شكّاً يويد به.

و قدّمنا فی اثنا الكلام وجه الجواب عنه بالقوة و هو انّ العقل الفعال ليس علّة علی تجرّده لهذه الكاينات الحادثة علی ما علم من امره فی ما بعد الطبيعة.

و كذلک العقول المجرّدة ليست عللاً للحركات الدوّرية علی انّها مباد قريبة، بل المبادی القريبة هی النفوس المتغيّرة المتصوّرة تصورات جزئية‌تحدث بحدوثه الحركة و ينعدم بعدم كل تـصوّر منها كل جزء من الحركة كان معلولاً له.

امّا الشيئی الثابت علی حاله فلا يجوز ان يكون سبباً لما ليس ثابتاً بل متغيّراً فان صار سبباً فبانضمام متغيّر اليه علی وجه الشركة اوالاعانة كانضمام حركة الافلاک الی العقل الفعال فی ان يـصير سبباً للكاينات الحادثة المتغيّرة فی هذا العالم، ويكون المجموع هو السبب من حيث هو مجموع لا ذلک الثابت علی حالة واحدة و

يكون تغيّر المعلول بسبب تغيّر المجموع و ان لم يحدث تغيّر فی ذلک الثابت ليس علّة وحدة حتی يراعی التغيّر فيه عند تغيّر المعلول بل هو مع غيره علّة فيراعی التغير فی مجموع ما هو علّة.

و لقائل ان يقول: اذا كان تغيّر المعلولات المتغيّرة التّی عليها حركة من امور ثابتة الذات و امور متغيّرة لاتوزن بتغيّر تلک الثابتة الذات بل بتغيّر المجموع من حيث هو مجموع.

فعلم الباری ايضاً من الامور الثابتة الذات بل هو اوّلها و اصلها، و ليس علّة للامور المتغيّرة بل هو علّة الوسائط، فلا ينبغی ان يعتريها التغيّر عند تغير هذه الاشياء اخذت معلولة او معلومة.

و جوابه: ان حاصل هذا الكلام راجع الی ان علم الباری علّة بعيدة للمتغيّرات غير قريبة و كل ما كان من العلل هكذا، فلايلزم ان يتغيّر عند تغيّر معلولاتها.

فاذااورد القياس علی هذا الوجه كان الكبری صحيحة و لكن يبقی الكلام علی الصغری كما ذكرناه و قد بان ان الكبری علی الاطلاق الذی ذكروه ليست بصادقة الّا ان يقيد بهذا الشرط الذّی اغفلوه.

فقد استدّلوا علی تصحيح الكبری مطلقاً بان قالوا: لا اتصال للعلّة بالمعلول و ليس بينهما الّا مجرّد الاضافة فتغيّر المعلول

لا يقتضى الّا تغيّر الاضافة دون تغيّر ذات العلّة.

و جوابه: انّ قولهم «لااتصال للعلّة بالمعلول الّا مجرّد الاضافة» ليس كذلك فانّ وجود المعلول من العلّة اذ العلّة ذات وجود الاخر بالفعل من وجودها بالفعل و ليس وجودها من وجود ذلك الاخر.

ثمّ اذا التفت العقل الى استفادة هذا وجوده من ذلك و افادته وجود هذا، عقل بينهما الاضافة الحقيقية و كانت الاضافة لازمة لهاتين الحالتين يغنى الاستفادة و الافادة.

و اذا كان كذلك فلا بدّ من تمييز العلّة بنوع وجود مما ليس بعلّة حتّى كان وجود هذا المعلول فيه على الخصوص دون ان كان من غيره‌اى لابدّ من ان يكون للعلّة تخصّص و تميز عن غيره حتى حصل ذلك المعلول منه خاصّة لا من غيره... [1] او الصفة الحقيقة كيف ما يثبت فلابد من لزوم المعلول لها، فان ارتفع المعلول او تغيّر فكان لارتفاع العلّة او تغيّرها اوّلاً.

ثمّ يلزم من تغيّر العلّة اوّلاً تغيّر المعلول و بسبب تغيّرها تغيّر تلك الاضافه اللازمة بينهما، فالاضافة تابعة فى الارتفاع كما كانت تابعة فى الحصول.

---

۱ ـ هنا سقطت كلمات فى المخطوط.

الاعتراض الثانی: هو انّهم قالوا لو تغیّر بتغیّر المـعلول لتکـثّر بتکثّره.

و هذا الکلام امّا ان یوجد بیّناً بنفسه و هو انّ ما یتغیّر و بتغیّر الشیئی ینبغی ان یتکثّر بتکثّره.

و لا شکّ ان هذا لیس بیّنا بنفسه مستغنیاً عن البـرهان مـع انّ الوجود علی خلافه.

فانّه ان امکن تغیّر علم الباری بالاشیاء الجزئیة الزمانیة الکاینة الفاسدة علماً زمانیاً عند تغیّرها، فلا نظّن به انکاره فی حقّنا فـانّه یتغیّر علمنا عند تغیر المعلوم و مع ذلک لایتکثر عند تکثره.

فان المدرک للاشیاء الجزئیة المتغیّرة ادراکاً جزئیاً زمانیاً سواء کان هو النفس علی ما هو مذهبه او القوی الجسمانیة عی ما هو مذهب ابی علی و مذهب الاوائل من الحکماء لایتکثّر اذا ادرک کثیراً منها بل یبقی بسیطاً واحداً کما کان قبل الادراک.

فان قیل: انّما لم یتکثّر بـتکثّر المـعلولمات و المـدرکات لانّ ادراکنا الکثرة لایکون معاً و لایجتمع اثنان منها فی حالة واحدة بل یتعاقب واحد واحد علی شیئی واحد.

امّا فی حقّ الباری تعالی لایتصور تعاقب المعلوم بـل عـلمه محیط بکل الموجودات مع کثرتها دفعةً واحدةً معاً و مع ذلک لم

يتكثّر بسبب هذه المدركات المتكثّرة.

و الجواب: انّ كثرة المعلومات انّما يقتضى تكثّر ما هى فيه اذا كانت لها صور مختلفة متباينة متغايرة حاصلة معاً.

امّا اذا لم يكن فى العلم اختلاف صور بل حصلت الاحاطة بالكل دون الافتقار الى ترتيب المعلومات و انفصالها و تميّزها صورة صورة فلا يقتضى تكثّرها فيه.

و علم البارى ـ جلّ جلاله ـ على هذا الوجه فانه لما كان مجرّداً عن المادّة كان عالماً بذاته لانّ كل مجرد عن المادة فلايخفى ذاته عن ذاته و انّما يعلم ذاته على ما هو علّته و هو مبدأ جميع الموجودات بعده يعلم ذاته مبدأ الموجودات، فا ندرجت الموجودات تحت علمه بذاته على سبيل اللزوم دون ان تكون لها صورة منفصلة فى ذاته.

و نحن نجد فى علومنا مثالاً لهذا نرفع به بعض التعجّب و هو انّ واحداً من اهل العلم اذا اورد عليه شبهة فى مسئلة قد علمها علماً يقينياً و اجاد معرفتها و هو يعلم انّ تلك الشبهة باطلة مموّهة و انّه مستقلّ بالكشف عن تلبيسها و عن مواضع مغالطاتها، دون ان يتمثل فى تلك الحالة فى نفسه شيئى من القياسات و المقدمات و النتايج التى يحتاج الى ذكرها فى ابطال تلك الشبهة فان علمه

ذلک علم بأمور کثيرة دون حصولها منفصلة فی الذهن.

ثمّ ياتی بالتفصيل بعد ذلک اذا اخذ فی ذکر الجواب فکان ذلک العلم مبدأ لهذا التفصيل و هو علم يقينی لاشک فيه.

فيعلم الباری تعالی من ذاته المعلومات المختلفة ايضاً علی هذا الوجه و هو مبدأ منزّه عن التفصيل، بل اعلی و اجلّ مما هو لنا و انّما يقاس بعلمنا لضرورة التقريب الی الافهام ـ تعالی اللّه عن الامثال و الاشباه علواً کبيراً ـ فهذا القدر کاف فيما ذکروه من الاعتراض علی تلک الحجة.

ثمّ الحجّة قد دلّت فی «**کتاب النفس**» علی ان ادراک الجزئيات لايکون الّا بآلة جسمانية ذات جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الاشخاص الجسمانية تنطبع فيها الجزئيات و ترتسم فی جهاتها جهاتها.

و قد وقع الاعتراف من هذا المعترض بصحة مقدّمات هذه الحجة الّا انه قال بعد ذلک انما قامت هذه الحجّة فی حقّنا علی الخصوص لاحتياجنا الی المحاکات فی ادراک المبصر و ارتفاع الحوائل المتلّونة و الخلوّ عن ادراک بصرّی غيره و کذلک فی سائر الادرکات.

امّا المستغنی عن المحاذاة و ارتفاع الحوائل المتلوّنة القوی

على ادراک الجزئيات كلّها دفعة واحدة فلم يزل هذه الحجّة في حقّه على الافتقار الى الآلة الجسمانيّة.

و لا ادرى كيف جعل دلالة هذه الحجّة مقصورة علينا فحسب، اذ ليس فيها يفسد شرط و يضيق تقييد بل الحجّة مطلقة على العموم في ادراک الجزئيات.

فكل مدرک للجزئيات ادراكاً جزئياً يكون الحجة قائمة في حقّه على افتقاره الى الآلة الجسمانيّة، فمن يستحيل في حقّه الآلة الجسمانية و القوى المنطبعة فيها، يستحيل في حقّه ادراک الجزئيات على هذا الوجه.

وليت شعرى كيف يثبت للبارى ادراک الجزئيات انبثّت على نحو ادراكنا حتّى انّه اذا ادرک صورة زيد ادركها على شكلها و تخطيطها و وضع اعضائها بعضها عند بعض على ما هى عليه من اختلاف الجهات.

فلابّدمن ثبوت الجهات لما يدرک به حتّى تختلف جهات تلک الصورة فى جهات ذلک المدرک و لاجهة الّا للجسم او ما فى الجسم بسبب الجسم.

و كذلک لمربّع المجنّح بمربّعين مقسومين متشابهين ليدركها مختلفى الجهة حتى يدرک المتيامن من جهة اليمين و المتياسر من

جهة اليسار فتقوى الحجّة المذكورة فى كتبه على انّ تغاير المربّعين ليس الّا لما ينطبع فيه و لاختلاف جهاته، فلا يكون الحجة مخصوصة بمدرک دون مدرک.

و ان لم يثبت ادراکه على نحو ادراكنا و على النحو الذى ذكرناه من اختلاف جهات الجزوئى فى جهاتها يدرک به فلا يكون ذلک ادراکاً للجزوى من حيث هو جزؤى، بل يكون ذلک ادراكاً له على على وجه آخر اى كلياً عقلياً.

وهذا كما نبيّنه فيكون موافقة فى المعنى و خلافاً فى اللفظ.

ثمّ انّه بعد ان خصّ دلالة هذه الحجّة بالشرائط الّتى ذكرها انكر رأساً انّ ادراک الجزئيات بالآلة الجسمانية و القوى المنطبعة فى الاجسام فقال:

انّ الادراكات كلّها ليست الّا للنفس فليس فى العين قوّة مبصرة و لا فى اذن قوّة سامعة و لا فى الانف قوّة شامّة و لا فى اللسان قوّة ذائقة و لا فى جميع البشرة قوّة لامسة متفرقة بين الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الصلابة و اللين و الخشونة و الملامسة، بل كل هذه الادراكات للنفس بذاته.

و كذلک الادراكات الباطنة من التخيّلات و التفكّرات و التوهّمات و التذكّرات كلها للنفس.

و قال: اذا وقع للنفس التفات الى الروح الّتى فى المصبتين المجوفّتين فى العين و وقع نور البصر على المحاذى المستضيئى حصل ادراک المبصر للنفس اوّلاً و بذاته.

و اذا وقع له التفات الى اللسان و وصل اليه ذو طعم ادرک النفس ذلک الطعم اولاً من غير واسطة لاعلى انه شعور منه بادراک قوة من قواه طعماً.

و كذلک الشمّ و الذوق و اللمس و غير ذلک.

و لا ادرى كيف يمكنه ذلک هذه المجاحدة بعد تسليم مقدّمات هذه الحجّة الدالّة على ان ادراک الجزئيات لايكون الّا بآله جسمانية تنطبع فيها الجزئيات و اعترافه بانّ دلالتها صحيحة فى حقّنا و لكن على نعت القصور علينا اى على نعت انّ هذه الدلالة مقصورة علينا فانا نحتاج فى ادراک الجزئيات الى الآلة الجسدانية دون غيرها بموجب زعمه، فكيف يرجع ـ بعد التسليم ـ منكراً فى حقنا ايضاً.

و ان قال: انّى لا اسلم الافتقار الى الآلة الّا لالتفات النفس اليها فلا يغنيه ذلک فان الحجة دلّت على الافتقار الى مادّة لم يكن اضافة هذه الادراكات آلة اليه حقاً بان تقول: ابصرت و سمعت و ذقت و شممت، بل كان الحقّ ان تقول: ابصرت عينى و سمعت

اذنی.

فهذا مجموع شبهه مع ترديد ايّاها فی جميع الادراكات الظاهرة و الباطنة، فاجبت عن كل واحدة منها على سبيل الاختصار مبتدئاً من آخرها و هی تشتمل عل فنيّن من الكلام:

احدهما: علم كل عاقل من نفسه بانه المبصر و السامع لاشيئ منه.

الثانی صحة اضافة هذه الادراكات اليه عرفاً بان يقول ابصرت و سمعت.

فاقول: امّا الكلام الاوّل من هذه الشبهة فلايوؤل على[1] نقيض المذهب الحق، فان الادراكات الجزئية حاصلة تنطبع فيها الجهات و تختلف جهاتها فی جهاتها.

على انا نقسم الكلام عليه فنقول:

امّا ان تصح مقدمات هذه الحجة و يصح تأليفها فيلزمه النتيجة و هو الافتقار ـ فی ادراک الجزئيات بطريق جزئی ـ الى مادة حاملة لها و ان لم يعرف صِحّة مقدماتها او صـحّة تأليـفها او صـحّتهما جميعاً، فعليه ان ينص على مواضع الغلط ليمكن الكلام عليه.

۱ ـ كذا فی الاصل.

و هم حادوا عن التعرّض للحجّة و استغلوا بذكر ثلث شبه توهم القدح فى المذهب الحقّ و هو:

ان الابصار انطباع شبح المبصر فى البصر بتأدية الشفاف اذا وقع عليه الضوء و صار متلوّناً بالفعل بعد ان كان بالقوّة:

اولها: انّ الابصار لوكان بالانطباع بما انطبع فى سطح الجليدية ما هو اعظم مقداراً منه و نحن نرى نصف كرة السماء بل اعظم من النصف على ما قيل.

و ثانيها ـ انا نرى الاشياء حيث هى و لو كان الابصار هو انطباع الاشباح فى البصر لوجب ان لانرى و لا نحسّ بها الّا فى العين فحسب، و امّا القرب و البعد فينبغى ان لانحسّ به.

و ثالثها ـ انّ كل عاقل هو اهل الخطاب العلمى يعلم من نفسه انّه هو المبصر والسامع و المتخيّل و المتوّهم و المتذكّر لاغيره، و لو كان الادراک بهذه القوى و ان حصلت بهذه الآلات و القوى الجسمانيّة، الّا انّ النفس شاعرة بذلک فاذا حصلت صورة المبصر فى البصر و انطبع فيها حصل لانفسنا الشعور بذلک و تادّى اليها من القوى بطريق كلى ما ادركته القوى جزئياً و كل عاقل يعلم من نفسه انّه هو المبصر و السامع لهذا السبب.

و امّا الثانى و هو حقيقة الاضافة العرفية و صحّتها.

فاقول: الحقائق و انّ كانت لا تقتنص من طريق الاضافات اللفظية الّا انّ صحة هذه الاضافة اليه بمثابة صحة اضافة الكِتبة الحاصلة بحركة الاوتا و الرباطات المثبتة فى اليد و الاصابع منها، و صحة اضافة البَطْش الحاصل باليد، و المشى الحاصل بالرجل اليه لما كان حاصلا له بآلة من آلآته وقوة من قواه.

و ذلک انّ قوّة البصر و ساير القوى المدركة و الفعّالة انّما هى قابضة عن النفس و بسبب النفس، و النفس هو المتصرف فيها و الآمر والمسخّر لها و الرباط الجامع بينها و الشاعر بادراكاتها فيكون الافعال الصادرة عن ذاتة و الافعال الصادرة عن هذه القوى اذا كانت بامره و تصرفه و تسخيره مضافة اليه كالكتبة و البطش و المشى التى مثلناها.

فان هذه افعال كانت مبادئها القريبة قوة محركة مثبتة فى الاوتار و الرباطات و اضيفت الى النفس لما كانت المبدأ الاوّل.

فكذلک اضافة هذه الادراكات اليهالهذا السبب، مع انّ هذه الادراكات قد تضاف الى هذه القوى و الآلات الجسمانية حتّى يصحّ ان يقول: ابصرت عينى، سمعت اذنى و ذاق لسانى و شم انفى و استحرّ هذا الشيئى و استرده بشرتى.

و لو كان الادراک للنفس لا بوسائط هذه الاعضاء و القوى

المنطبعة فيها لما صحّت هذه [الادراكات] التى ذكرناها و كان حصول هذه الادراكات[1] بهذه القوى بغيرها ضرورياً او قريباً من الضرورى حتى انّ من رَدّ فكره اليه قليلاً ادركه من غير ريب.

فان الطعوم المدركة لاشکّ فى انّ حصولها بالغوص فى اللسان يتكيّف اللسان بطعم طعم حتى تدركه القوى السارية فى العصبة المفروشة فى سطح اللسان.

و كذلک الحرارة و البرودة و غير ذلک من الملموسات انّما يتكيف بها البشرة لا الجوهر المفارق المستحيل عليه الحرّ و البرد و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين.

و اذا كانت هذه المحسوسات منطبعة فى هذه الآلات و الآلات هى المتكيفة بها فما الذّى يحيل انطباع القوى التّى يدركها فى هذه الآلات مع قيام الحجّة الكلية على ذلک دلّ على انّ مثل هذا الادراک لايكون الّا بآلة جسمانية.

و امّا الشبهه الثانية: و هى انّ ادراک المبصر ان لوكان بانطباع شبحه فى البصر لما اختص فى القرب و البعد بل لم يدرک الاشياء حيث هى عليه و انّما ادركت فى البصر فحسب.

---

۱ ـ هنا سقطت كلمة فى اصل المخطوط لعل الصحيح: الادراكات.

و الجواب عنها: انّ البصر کما ینطبع فیه اشباح الاشیاء ینطبع فیه الامتداد الذّی بینه و بین البصر بواسطة الشبح المتلّون فانّ من الاشیاء المحسوسة ما هی محسوسة بغیر واسطة، و منها ما هی محسوسة بواسطة کالمقادیر و الاوضاع و الحرکات و السکون و الاشکال و القرب و البعد و المماسة.

و معنی الاحساس بها بالتوسط انّ رسمه و خیاله یلزم ما یحسّ به و ما یدرک اوّلاً من غیر واسطة کاللون و الحرارة و البرودة حتی یمتنع ارتسام امثاله فی الحسّ دون هذه التوابع و اللوازم.

لست اعنی انّه یدرک الهواء و انّما اعنی الامتداد و الامتداد من حیث هو امتداد مبصر و متخیّل حتّی انّ الوهم یخیل فضاء ممدوداً وراء العالم دون ان یصله بجسم او یسمیه الی حدّ ینقطع عنده فان الادراک انّما هو بانطباع صورة الشیئی فی البصر.

ولکن الامتداد منطبع ایضاً لازم للمتلّون فیصیر الشیئی محسوساً مع هذا القرب و البعد بسبب الاحساس بالامتداد لانّ الشیئی ادرک حیث هو، فان هذا مذهب من یقول بانتشار الشعاع من الغیر و هذه الشبهة انما یحسن ایرادها منهم لا ممن یقول ان الادراک للنفس بل اشکالها علیه اشدّ و اصعب.

فان النفس لایتصل بذلک المحسوس حیث هو، حتّی یدرکه

هناک اذ يستحيل عليه الاتصال بالمحسوسات فلم يدرکه هناک فی ذاته کما يدرک الکليات فانها يدرکها غير متعلّقة و لا مربوطة بشيئی من المحسوسات، مع ان الاشکال عليه اعظم اذا العين جسم فی جهة و بيننا و بين المحسوسات مسافة ممتدة فيجوز ان ينطبع فيها الامتداد ايضاً تبعا للمتلّون کما ذکرنا.

و امّا النفس فليست جسمانية، و لافی جهة و لابينها و بين الجسمانيات امتداد فکيف احسّت بهذا الامتداد الذّی بين البصر و المبصر.

فان قيل: لانّ شرط ابصارها التفاتها الی الروح الّتی فی العصبتين المجوّفتين عند وقوع ضوء البصر علی المتلّون الذّی يحاذيها.

فهذا القدر فی حقّنا اظهر فان المتلّون کما ينطبع فی الجليدية ينطبع فيها الامتداد ايضاً تبعاً للمتلّون فان النفس اذا جاز يحسّ بالامتداد بسبب التفاتها الی الروح الواصل بينها و بين المتلّون امتدادً فالقوة النازلة فی هذا الروح اولی ان يحسّ بهذا الامتداد علی هذا الوجه.

و امّا الشبهة الثالثة: فهی انّ الاشياء العظيمة المقدار يدرک و يبصر و لو کان الادراک بانطباع الصور فی البصر لا انطبع فيه ما هو

اعظم من البصر بل اعظم من البدن كلّه من سطح الارض.

فنقول: من احاط علماً بانقسام الاجسام الى غير النهاية و انّ الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة الكسر عدداً و شكلاً و ان كان يخالف القسم القسم فى المقدار لم يستبعد هذا.

و على الجمله التعجّب من مذهبه اكثراً انّه ليس يقول هذا الادراك يحصل للنفس اى ادراك هذا الشيئى الجزئى الذى هو نصف كرة العالم على الوجه المشخّص المارّ مقداره فى الجهات.

و النفس لا مقدار لها فاذا جاز ان يرتسم هذا الشيئى العظيم فيما لامقدار له، مع انّ المقدار لايتصوّر انطباعه و انطباقه الاعلى متقدّر فجواز ارتسامه فى متقدّر و ان كان صغير المقدار بطريق الاولى.

و لايتجيه اعتذاره بانّ النفس يدرک المقدار كلّها مع انّها ليست بمقدار فليدرک الجزئى ايضاً.

و ذلک انّ المقدار الكلى لايستدعى انطباقه فى شيئى بل المقدار الكلى كمّ و وضع.

و يتصوّر النفس كماذا وضع و يتصوّر الكمّ بان يتصوّر شيئاً يقبل التجزئة او يقبل المساواة و اللامساواة.

ويتصوّر الوضع بتصوّر شيئى ذى اجزاء، لها وجود قارّ بالفعل و

اتّصال بحيث يمكن الاشارة الى بعضها انّى هو من صاحبه و ليس فى هذا انطباع امر مادّى فى غير منقسم.

امّا الادراک الجزوى کما نحسّه من انفسنا من غير ريب فيه فليس الّا بمثله کما من وضعه و امتداده و مقداره فى شيئى منّا بما لا مقدار له.

و اذا لم تتعجب من مذهبه بمثل ذوات الاوضاع الممتدّة المقدّرة بمقادير مختلفة فيه، فكيف تتعجّب من مذهبنا ذلک مع قولنا بالافتقار الى آلة مقدّرة صغيرة کانت او کبيرة.

فهذا القدر على اختصاره کاف في التفّصى عن شبهتم.

ثمّ انّا نلزم عليهم اشكالين:

احدهما ـ انّ الابصار لوکان للنفس اوّلاً و بذاتها عندالتفاتها الى الروح التّى فى العصبتين المجوّفتين و وقوع نورالبصر على المحاذى المستضيئى، لوجب ان يحصل لها الادراک لكلّ مستضيئى مستنير، کان محاذياً للبصر او لم يحاذه، محولا بينه و بين البصر مكثف او لم يكن اذ حصل الالتفات الى الروح و ذلک الشيئى فى حالة الالتفات مستضيئى و ان لم يقع نور البصر عليه.

فان الادراک اذا کان مقيداً بالاستنارة لايختلف الحال فيه بين نوره و نور غيره من نور الشمس و القمر المستفاد من الشمس و

السراج و غيره و ان كان يقول ان نور البصر يزيده استضائة و لايحصل الادراک للنفس الّا عند كمال الاستضائة بطل قوله بنور السراج فى الليل، فان نورالبصر و ان انضمّ اليه فيقصر جدّا عن نور الشمس و حده و مع ذلک يحصل الادراک.

و ان قال: لابّد من محاذاة بين المبصر و هذا الروح فهو بين انه يكفى الالتفات و وقوع نورالبصر على المبصر فليقم مقام نورالبصر أىّ نور كان، اذ لافرق بين الانوار فى تنوّر المرئى الّا فى الشدّة و الضعف و لايقدح هذا النوع من النقيض و الاشتداد فى الابصار كما ذكرناه فى نور الشمس و السراج.

الاشكال الثانى ـ هو انّ المحسوسات الخمس و المتخيّلات و المتوهّمات ثابتة لاكثر الحيوانات و لكلها حسّ و لوكان ذلک بالنفس المفارق لكانت لها نفوس مفارقة و لو كانت لها نفوس لكانت تستعدّ لتصوّر الحقايق بحدودها و التصديق بها ببراهينها، و لوقع الفرق بينها و بين الانسان فى النوع و لايكون هذا الّا الاصرار على الباطل.

وامّا ما ذكره ابتدأ من عند نفسه فى معرض البرهان على ثبوت علم البارى بالجزئيات بطريق جزئى هو انّه قال:

كل فضيلة و شرف للمعلول هو مستفاد من العلّة و ما يستفاد من

العلّة فلا بّد من وجوده فی ذاتها آکد و اکمل ممّا للمعلول و ادراک الجزئیات بطریق جزئی و الشعور بانّها کاینة فی هذا الوقت الراهن و الاحاطة بوجودها اوقات وجودها و بعدمها احیان عدمها.

و التحقیق: لکل لازم لها من الوضع و الشخصی و المقارنة لمادة معینّة شرف یالَه من شرف فینبغی ان ثبت للعلّة الاولی هذا النوع من العلم الذی لایوازیه فی باب العلم و نوعه نوع اخرمن العلم[1].... شرفاً.

فالجواب:

قوله: ما یستفاد من العلّة فلا بّد من وجوده فی ذاتها آکد و اقوی ممّا فی المعلول لیس ببیّن و لاحق فی نفسه، اذ لیس کذلک ما افاد وجوداً افاده مثل نفسه، بل قد یصدر عن الشیئی ما لیس من نوعه کالحرکة تسخّن و الحرارة تحرّک، و الضوء یسخّن و النار تسودّ و تبیض عند مصادفتها مادّتین مختلفتین فی الرطوبة و الیبوسة.

و اذا لم تجب ان یفید العلّة دایماً مثل وجود نفسها و ماهیّتها فکیف یثبت التفاضل فیما لا اشراک فیه.

بلی ان کان مالایفید العلّة هو نفس الوجود فحینئید یکون اولی

---

۱ ـ هنا سقط قدرکلمتین من المخطوط و بقی شیئی منهما لا تسهل قرائته و ما اثبتنا اشبه بسیاق المتن.

فیه من المعلول من ثلثة اوجه من حیث التقدّم و التاخّر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الامکان علی ما هو معلوم لاهل التحقیق، مع ان الاول فی هذه الوجوه الثلاثة لیس راجعاً ایضاً الی ماهیّة الوجود و حدّه و حقیقته.

فانّ التقدّم الذاتی فی الوجود و الاستغناء عن غیره فی الوجود او وجوب الوجود لیس نفس الوجود، بل امور اعتبارها بالاضافة الیه.

هذا اذا کان النظر الی افادة العلّة نفس الوجود، امّا وراء ذلک فلیس یجب ان نفضل فیه العلّة المعلول الّا فیما نستثنیه و هو انّ المعلول امّا ان یکون معلولاً من حیث نوعه و ماهیته او من حیث شخصه.

فان کان معلولاً من حیث نوعه فلا یجوز ان تکون العلّة مشارکة له فی نوعه اذ المعلول هو النوع من حیث هو نوع فلا یخرج ذلک النوع شیئاً یصیر علّة لنوع نفسه.

و ان لم یکن المعلول معلولاً من حیث النوع بل من حیث الشخص فلا یکون الّا مادیاً لان المفارقات نوعها فی شخصها فلا موافق لها فی النوع علی ما هو معلوم عند المتعمّقین فی هذا الفنّ.

و قد بیّن فی العلوم انّ ما لا مادّة له لایتکثّر تکثّراً شخصیاً و اذا

كان كل نوع منها شخصاً واحداً فاذا كان معلولاً كان من حيث نوعه كلّه، اذا لم يفصل من نوعه على ذلک الشخص شيئى حتّى يكون ذلک الشخص معلولاً من حيث شخصه لا من حيث نوعه.

فاذا لم يكن المعلول من حيث الشخص الّا مادّياً فعلّته ان لم تكن مادّةً لم تكن مشاركة له فى النوع فلا تفاضل ههنا ايضاً.

و امّا اذا كانت مادّية كالنار تكون علّة النار و قد اخذناها بحسب المشهور.

و الظاهر امّا فى الحقيقة فواهب صورالاجسام جوهر مجرّد عن المادّة و هو العقل الفعّال المخالف للاجسام بالنوع و الماهيّة.

و لكنّا نسامح فى هذا القسم اخذاً له بحسب الظاهر حتى لايخرج عن القسمة شيئى يظنّ ان الامر على خلاف ما ادّعيناه.

فنقول فى هذا القسم:

امّا ان يكون المعلول مشاركاً للعلّة فى نوع المادة او لم يكن.

فان لم يكن فلا يلزم حكمه من التساوى و غير التساوى فى المعلول، اذ بما افترقا فيه من جوهر المادّة يجوز ان يفترقا فى الاستعداد لقبول ذلک المعنى فلا يقبلانه بالسوية.

و هذا كضوء الشمس القائم به الفاعل للضوء فيما عندنا من الاجسام القابلة له او فى القمر، و يجوز ان لايفترقا بل يتساويان، و

لایؤثر الاختلاف المادّی فیه کالحال فی اتباع الاثیر لسطح فلک القمر فی الحرکة التی له بالعرض.

و ان شارک العلّة فی نوع المادّة فامّا ان یکون استعداده تامّاً او ناقصاً.

واعنی بالتمام ما لیس فی طبائع الشیئی معاوق لهذا المستعدّله، و بالناقص ما فی طباعه معاوق له.

فان کان تامّاً فظاهر انّ المعلول یجوز ان یتشبّه بالعلة تشبّهاً تاماً، و ذلک مثل النار یحیل الهواء ناراً و الملح یحیل العسل ملحاً و مالشبه ذلک.

بلی ان کان ناقصاً فلیس ممکن البتّة ان یتشبّه فیه المنفعل بالفاعل التامّ القوّة و یساویه، کالماء المسخّن عن النار لایساوی النار فی السخونة اذ فی طباعه معاوق عن هذه السخونة الحادثة فیه من خارج علی خلاف مقتضی طبعه المقتضی للبرد.

و الحاصل فی مادّة لامعاوق له فیهما لایتصوّر ان یساوی الحاصل فی مثل تلک المادّة اذ عاوقه ممانع و لم یجب فی قسم من هذه الاقسام ایفاء العلّة علی المعلول فیما یفیده من المعنی الذّی یتشارکان فیه الّا یکون استعداد المادّة فیه ناقصاً او فیما هو نفس الوجود.

امّا ما لايتشار كان فيه فانتفاء التفاضل و التفاوت معلوم قطعاً.

وليس ما نحن فيه نفس الوجود حتى يكون العلّة فيه آكد من المعلول، و لا من لوازم الوجود.

اذ لو كان من لوازمه لم يختص بموجود دون موجود بل شمل الموجودات كلها على سبيل اللزوم.

و لا مما يشارک المعلول العلّة فى مادّة المستعدّة لقبوله حتّى تفضل العلّة على المعلول اذ كان استعداد مادّة المعلول ناقصاً بل لا مادّة للعلّة اصلاً تعالى الله عن ذلک.

و امّا المعلول الذّى ثبت له هذا الشرف و الفضيلة التّى هى ادراک الجزئيات فهو الحيوان و هو مادى و هو معقول البارى تعالى من حيث نوعه و ماهيته.

و ادراكه الجزئيات لازم له من حيث نوعه و تعالى الآله عن ان يشارک الحيوان فى النوع حتى يشاركه فى لوازمه.

فان قيل: الامر كما ذكرهم فانّ مالا مشاركة فيه بين العلّة و المعلول لايتصوّر فيه التفاضل.

و كذا فى الامر المبادى الذّى كان استعداد المعلول فيه تامّاً. ولكنّ ما ثبت فيه المشاركة بين العلّة و المعلول، كانت العلّة فى ذلک اولى و اقوى من المعلول سواء كان المشارک فيه ماهيّة

المعلول او لازم من لوازمه بدليل نفس الموجود.

و المشاركة ثابتة فيما نحن فيه اذ نوع العلم ثابت للبارى حسب ثبوته للانسان او الحيوان ان سمّى درک المحسوسات علماً و کون هذا الادراک لازما للحيوان لايمنع ثبوته فى حق البارى، فانّ الشيئى الواحد قد يلزم اشياء مختلفة الماهية کالحرارة تلزم الحرکة و الضوء و الجسم الحارّ ايضاً.

و الجواب: هو انّه لو ثبت المشارکة من البارى و الحيوانات فى هذا النوع من الادراک لکفينا مؤنة المحاجّة و المرادّة بان ثبت له نوع العلم فلايستدلّ به على ثبوت غير ما ثبت الّا ان يدلّ دليل غير ثبوت نوعه و ما ثبت فى حقّ معلوله فلا يستدلّ به على ثبوته فى حق غيره هذا على الاطلاق فى لوازم المعلولات الّتى لايشارک العلّة فى نوعيتها.

فامّا هذا اللازم على الخصوص فقد بيّنا وجوب لزومه لنوع الحيوان بسبب افتقاره الى الآلة الجسمانيّة هذا هو الکلام على کبرى قياسهم.

امّا الصغرى و هو انّ ادراک الجزئيات بطريق جزئى امر شريف فى نفسه فليس من الشرف و المنزلة و جلالة القدر و عظم الرتبة مأموربه، اذ درک کلّ حاسّة مقصور على عارض من عوارض

الاجسام غير واصل الى كنه الجسم و لامتوغّل الى حقيقته، فالبصر للالوان و بوسايطها للوضع و الشكل و الحركة او السكون، و السمع للاصوات، و الشمّ للروايح، و الذوق للطعوم، و اللمس للحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللين و الصلابة و الخشونة و الملاسة و الثقل و الخفّة و اللزوجة و الشاشة.

و كلّ هذه الاشياء عوارض الاجسام بل لايعمّ الاجسام كلّها فانّ اكثرها مختص ببعض الاجسام.

ثمّ مع كونه مقصوراً على هذا العارض لايمكنه تجريد مدركه عن زايد عليه، اذ البصر اذا ادرک اللون ادرک معه الوضع و الشكل و الحركة و السكون شاء او ابى.

و مع عجزه عن التجريد لايدركه كلّها صالحاً للوقوع على جميع العوارض الّتى من ذلک النوع بل مشخّصاً معيّناً و لا دايماً بل منقطعاً عند تغيّر مدركه.

و لاشکّ انّ الادراک الذّى لايقف على شيئى دون شيئى بل هى بجميع الموجودات المفارقة و المادّية و عوارضها و يقدر على تجريد كل مدرک و ماهية، عن شوائب تخالطه و زوايد تعلّقه و علايق تصحبه، و لايكون ضيّق الخطو لايتعدّى شخصاً واحداً معيّناً بل يتسّع بجميع جزئيات نوع واحد.

ثمّ یکون دایماً لایزول و لاینقطع ـ تغیّر مدرکه او لم یتغیّر ـ اشرف و اکمل و افضل من ذلک الادراک الجامد علی اقل الاشیاء و اخسّها العاجز عن نیل مدرکه دون زحمة غیره، القَطُوف الذّی لایسع خطوه لمثل مدرکه، القلب الذی ینقلب غیره.

و لیس ذلک الّا للادراک العقلی المتناول بوجه واحد بجمیع جزئیّات نوع واحد و انواع جنس واحد، المستغنی عن وجود شخصی شخصی و استیناف ادراکه فحسب وجوده.

و لیس عین التغیّر ما توهّمه، بل هو مشاهدة العقل عند انقطاع علایقه عن المادة و لواحقه و انّما یکون ذلک فی الدار الاخرة.

و ایّ شرف فیما یشارک سایر الحیوانات فیه الناس و لاشکّ ان نوع الانسان افضل من انواع سائرالحیوانات.

و انّما نال رتبة الفضیلة لما بالامر المشترک فیه، بل بالامر الخاصّ به.

و لیس ذلک الّا ادراک حقایق الاشیاء و ماهیاتها بالطریق الکلّی و الاحاطة بالمسبّبات من جهة الاسباب و هذا النوع من العلم هو اللایق بالحضرة الالهیة المقدّسة عن التغیّر و الزمان.

و انّما خصّ الانسان ـ دون الجواهر العقلیة ـ بادراک الشخصیات و الزمانیة الکاینة الفاسدة من حیث هی مشخّصة و

متغيّرة.

لانّه خلق فى مبدأ الفطرة ساذجاً عن صور الاشياء هيولانياً، اى فى طباعه القوّة على دركها و لم تكن قوّته خارجة الى الفعل الّا بمقدمات ينتزعها من المحسوسات المتخيّلات فردّ الى هذه الرتبة الخسيسة من ساير الجواهر المفارقة و هى درک المحسوسات و كان ذلک نقص ممكن فيه و قصور عن درک حقايق الاشياء و ماهيّاتها و الاحاطة بالاسباب و المسبّبات.

و امّا ماليس له هذا النوع من القصور بل علم الكلّ حاصل له من ذاته بالطريق الكلّى و النزول من الاسباب الى المسبّبات فهو تقدّس عن هذا العلم الذّى هو نقص فى حقّه لاقتضائه تغيّره و احتياجه الى الآلة الجسمانية.

و اذ بلغنا هذا المبلغ فى الردّ فلنختم كلا منا حامدين للّه تعالى و صلّى اللّه على محمد المصطفى و آله.

تمّت الرسالة اتمّها اصغر عباداللّه المستعان

.... (۱)

فتح اللّه بصيرته و شحّذ عزيمته لطلب معانى الامور بحقّ

۱ـ هنا شطب سطر فى المخطوط وكان فيه اسم الكاتب الناسخ و هويّته.

محمّد نبیّ الجمهور و شفیع یوم النشور و صحبه و آله مصابیح الدیجور

[تمّت الرسالة]

رسالة

اسئِلة و اجوبة

بسم الله الرحمن الرحيم

اسئِلة وردت من بعض الفضلاء على مولانا القاضی الامام الاجل السید زین الدین برهان الحق عمر بن سهلان الساوی ـ تغمّده الله برحمته ـ اشکالات لبعض طلبة العلم، فلا قعّده الفخر عن الامتداد الی سدّته المنیفة و عرضها علی حضرته الشریفة، و استباث فیها القلم عن القدم معوّلا فیها علی ذلک الکرم.

قد قالوا: ان الموجود لا فی مادة، عقل و کل عقل فانه یعقل الاشیاء کلها و هذا غیر ضروری، فما البرهان علیه؟

الجواب: هذا السؤال یشتمل علی مطلبین.

احدهما ـ طلب الدلیل علی ان کل موجود لا فی مادة، عقل.

و الآخر ـ طلب الدلیل علی ان کل عقل یعقل جمیع الاشیاء.

امّا الاوّل ـ فالبرهان علیه هو انّا اذا طلبنا نسبة بین موضوع و محمول بالنفی و الاثبات، فبحثنا عن حقیقة ذلک المحمول و ماهیته فوجدناها مسلمة لذلک الموضوع محکوماً بها علیه، فحکمنا بذلک المحمول علی ذلک الموضوع حین وجداننا معنی ذلک المحمول و ماهیته مسلَمة الحمل علیه.

كان هذا البرهان فى اعلى مراتب الجلاء و الوضوح.

و اذا بحثنا عن حقيقة العقل تبيّنا انّها ماهية مجرّدة مرتسمة فى ماهية مجرّدة.

فكل ماهية مجرّدة بهذه الصفة فهى عقل و كل عقل فهو ماهية مجرّدة بهذه الصفة.

و العاقل ما له ماهية مجرّدة فان الماهية المجرّدة اذا ارتسمت فى ذاته يكون له لامحالة، فكونه عاقلاً هو ان له تلك الماهية المجرّدة، و ما لذاته ماهية مجرّدة فهو عاقل.

و كل مجرّد عن المادة فماهيته المجرّدة التى هى ذاته لذاته لا لغيره فهو مجرد له ماهية مجرّدة هى ذاته و كل مجرد له ماهية مجردة كانت نفسَ ذاته او غير ذاته فهو عاقل.

فيلزم اذن ان كل مجرد عن المادة عاقل اذ كل مجرد فله ذاته و لايلزم ان يكون تلك الماهية المضافة الى العاقل غير ذات العاقل.

فان واحداً منا اذا عقل ذاته فهو عاقل على حقيقة العاقلية و ليس معقوله غير ذاته، فالعاقل و المعقول و العقل شيئى واحد.

فعرف بهذا ان اكتناه حقيقة العاقلية يتم بنفس التجرّد عن المادة، فكل مجرد عن المادة فهو اذن عقل و عاقل بهذا البرهان.

و نظم هذه المقدمات على الوجه القياسى هو:

«انّ کل مجرّد عن المادة فله ذاته، و ذاته ماهیة مجرّدة فهو عاقل، فکل مجرد عن المادة فهو عاقل».

فالقوم لم یتسلّموا امثالَ هذه الدعاوی بغیر برهان، و من انتهی بحثه الی هذا المطلب فغیر معذور فی خفآء هذه البراهین علیه.

و امّا المطلب الاخر و هو: ان کلّ عقل فهو یعقل جمیع الاشیاء، فالبرهان علیه هو انّه لایمتنع علیه مقارنة الصور المجرّدة، بدلیل انّه یعقل مع غیره.

و اذا لم یمتنع علیه مقارنة الصور العقلیة التی هی نفس العقل، فتلک المقارنة امّا غیر حاصلة و لاخارجة الی الفعل بل هی بالقوة، او حاصلة بالفعل، لکن لاشیئی للمفارقات البَرّیة عن المادة بالقوة و الامکان، فان القوّة فی حیّز المادیات فحسب، و انما هناک الحصول و الفعل.

فیجب ان یکون عاقلاً لکل ما لایمتنع علیه مقارنته، و لایمتنع علیه مقارنة شیئی من المفارقات و لا المنتزعات عن المادة المجرّدة عنها، فیکون عاقلاً لجمیعها و لایلزم علی هذا المادیات فانه لایمتنع مقارنتها الصور العقلیة، ای اذا جردّت عن المادة و عقلت مع صور اُخَر عقلته و مع ذلک لاتعقل شیئاً ما و ذلک لانّ کلامنا فیما هو عقل قائم الذات وجوده و قوامه له لالغیره.

و لا شک ان مثل هذا اذا قارنته ماهية مجردة عقَلها، و الشأن فی اثبات هذه المقارنة.

و قد بینا عدم امتناعها و بواسطة عدم امتناعها حصولها لها بالفعل.

امّا الماديات اذا لم یکن قوامها بذاتها فلایتصور وجود ماهية مجردة لها مما قارنتها لغیرها انما یکون بان یوجدا معا لغیرهما لابان توجد تلک الماهية لها.

السؤال الثانی: و قالوا ایضاً ان المانع للنفس عن ادراک الاشیاء هو المادة، فما البرهان علی ان لامانع لها منها الّا المادة فقط؟

الجواب: ما اظنهم قالوا شیئاً من ذلک فان المادة لاتمنع النفس عن الادراک، اذ لیست النفس مادية، اعنی بالذات و القوام و لذلک تدرک غیر الماديات، و الماديات ایضاً اذا انتزعتها عن المادة بل تدرک المادة نفسها.

فلعلّه شوشت عليه حکاية قولهم فانهم ربما یقولون المانع عن الادراک اَلمادة و هذا صحیح، و لکنهم لایعنون به ان المانع للنفس بل للماديات هو المادة، فالممنوع بالمادة هو الامر المادی المنطبع فیها لا النفس.

و امّا طلبه البرهان بعد هذا علی ان لامانع سوی المادة.

فالجواب عنه قد تقدم فی قوة جواب المسئلة الاولی و هو:
انّه اذا ثبت بالكلام الاوّل ان كل مجرّد عن المادة فهو عقل و عاقل فلا يتصور ان يكون مانع اخر غير المادة عن كونه عقلاً و الا لبطلت كلية هذه الدعوی و هی:

ان كل مجرّد عن المادة عقل، فانّا اذا فرضنا مانعاً غير المادة يمنع عن التعقل لم يكن كل مجرّد عن المادة عقلاً و قد قلنا كل مجرّد عقل هذا خلف،

مع ان حقيقة العقل كما بيّناها هی ماهية مجرّدة و حقيقة العاقل ماهية مجرّدة له، و اذا وحدت هذه الحقيقة ـ اعنی المجرد عن المادة ـ كيف يتصور ان يمنعها شيئی عن نفس حقيقتها.

اذ الحقائق لايمنع عن حقيقتها مانع فلا يتصور ان يمنع الانسانية شيئی عن كونها انسانية و لا القرشية عن كونها قرشية والّالصارت انسانية بلا انسانية و قرشية بلاقرشية.

و كذا العاقل اذا كان نفسً مجرد عن المادة له مجرد عن المادة من غير زيادة ان يكون عينه، او غيره فلا يتصور ان يمنعه شيئی عن هذه الحقيقة.(۱)

۱ـ كذا نص المخطوط فی الاصل.

و امّا المادة فلم تكن مانعة لشيئى عن حقيقته بعد حصول حقيقتهای لمجرّد عن تجرّده، او لعاقل عن عاقليته بل لم توجد الحقيقة التی هی التجرد لسبب وجود المادة و غير المادة لو قدرناه مانعاً بعد حصول التجرد لقدرناه مانعاً حقيقة الشيئى عن نفس حقيقته و هو محال.

السؤال الثالث: و من المعلوم ان الكليات مختلفة بالحدود و الحقائق فكيف تكون النفس مدركة للمختلفات دفعة واحدة، و نحن نحدها قبل المفارقة بالموت لاندركها الا علی سبيل التعاقب.

و لاشک ان التذاذ المجرد عن المادة بمدركاتها بعد تجردها عن المادة انما يتصور اذا كانت المدركات حاضرة و حضور المدركات فی نفس متحدة كيف يتصور؟

الجواب: هذا سؤال كيفٍ و حكم بتٌ من جهة ما مرمنا فامّا سوال كيف فقد...(۱)

الفصل الاول كنت قد غالطت شهاب‌الدين(۲) مرّة هزّاً...(۳)

۱ـ كماتری قد بقی كلامه ناقصاً

۲ـ لعل هو شهاب‌الدين الواعظ الشنوركانی الذی كان فی نيشابور و معاصراً للساوی و الشهرستانی و كان يحضر مجلس المباحثات و المفاوضات. تتمة صوان الحكمة: صص ۱۴۴ـ۱۴۱ دمشق.

۳ـ هنا لاتسهل قرائة كلمات.

فضله لكنه قد شوش و اساء فى نقله على ان ذلک بعید عن غزارة عقله.

و الفصل الثانی... [١] على باصله و وصفه و ان كان لايليق ذلک بفضل شهاب الدین و لطفه.

نعم قد كان يطالبنى يوماً من الايّام لمشهد قوم من العوام لحلّ الشک المنقول عن السيّد الامام شرف الزمان [٢] ـ تغمّده اللّه بالرحمة و الغفران ـ و انا كنت اداعبه مدافعة و الاعبه، اذ كان الوقت لايحتمله و المكان لايناسبه، فمازلت ادافع اخواتى بلطايف الحيل و اتعلّل لهم بامثال هذه العلل و هم لايندفعوننى عن الالحاح و لايمتنعون عن الالحاق، حتى الجأونى الى ان ساعدتهم على ما ارادوا و استفدت لهم كما فادوا.

فاوردت اولاً كل رسالة اردت التكلم عليها بنظمها و ترتيبها صوناً لرشاقة الفاظها وجودة صوغها و تركيبها.

ثم عطفت ثانياً على معانيها فكشفت عن مواضع التغليط او الغلط فيها متوكلاً فى ذلک على الله تعالى و مستعيناً به انه نعم

---

١ ـ كذا هنا كلمات لاتسهل قرائتها.

٢ ـ كما مرّ فى تقديمنا نستبعد كان هذا الرجل هو السيد عبدالله محمد بن يوسف الشرف الزمان الايلاقى الذّى كان طبيباً و فيلسوفاً.

الکافل و المعین.

الرسالة الاولی من کتاب «**عیون الرسائل فی فنون المسائل**» ـ فی الشک علی قیاس الخلف و الاشکال المفتقر الی الحلّ و الکشف:

الحمدللّه علی سوابق نعمائه و لواحق الآئه و الصلوة علی نبیه المیمون النقیّة و صفیّه المامون الضریبة محمد و آله الاتقیا القُنّت و اصحابه الاصفیاء الثُلّث.

و بعد فقد عرض لمحرّر هذا المکتوب فی تعیین عکس القضیة و تصحیحه بالخلف شک اقامه و اقعده و ادناه و ابعده، فکم لیلة احیاها فی حلّه، و شدیدة قاساها فی کشفه و لم یتیسرله ذلک.

و الامور مرهونة باوقاتها.

و فی العلوم سبطة و فی الرجال کثرة.

ولن یعطی اللّه مفاتیح کل‌العلوم بقبسة واحدة و نسمة فاردة.

بل لکل مجتهد نصیب من او ابد الکلم یخصّه و جناح من شواردالحکم یقصّه.

و فی الزوایا خبایا و فی جنات الارض خفایا.

و ها هو القی ذلک الشکّ فیما بین علماّء وقته و حکماء عهده، الذّین عندهم دواء کل علة و شفا کل علّة، طالباً الیهم دفع مشکله

راجیاً لدیهم رفع معضله، و فقهم اللّه لما یحدث جمیل الذکر فی العاجلة و یورث جزیل الاجر فی الآجلة.

هذا أوانُ الشَدِّ فاشتَدّی زِیَم

اقول: المستعمل غالباً فی تعیین عکوس القضایا و تصحیحها هو الخلف و لیس الخلف علی مقتضی ما عرض من الشک صالحاً لذلک، اذ لا یقین بقوته و لایصحح بمعونته عکس قضیة ما البتة.

بیانه: ولیکن القضیة الصادقة المطلوب عکسها بالخلف:

«لاشیئی مَن (ب) (ج) مادام (ب)» و هذه اوّل قضیة اوردها الفیلسوف فی کتابه معیناً و مصحّحاً و مبیّناً و منقّحاً عکسها بالخلف.

و هی کثیرة الغَنا فی المنطق و خاصة فی الشکل الثانی فانه لانتیجة من تألیف المطلقات فیه ما لم یکن السالبة ما خوذة علی هذا الوجه.

قال الفیلسوف: هذه القضیة ینعکس مثل نفسها ای عکسها: «لاشئی من (ج ب) مادام (ج)» ثم اقام برهاناً قاطعاً و تبیاناً ساطعاً علی تعیین هذا العکس و تصحیحه.

فقال: ان لم یصدق «لاشیئی من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق

لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) امّا دائماً مادام (ج) و امّا وقتاً من اوقات كونه (ج) دون وقت».

فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت ما فيكون (ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب) صادقة» هذا خلف.

اقول: ليس الخلف فى هذا الموضع معيناً للعكس و لا مصححاً له.

بيانه: لو قال قائل ليس عكس هذه القضية ما ذكر بل عكسها: «لاشيئى من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، لساعده الخلف على تشبه هذا الباطل و لعاضده على توشية هذا العاطل.

و هو انه «ان لم يصدق لاشيئى من (ج) (ب) بالاطلاق العام»، صدق نقيضه و هو: «بعض (ج) (ب) دائماً» فيفرض واحداً من الجيمات، فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لو فى وقت مّا على ما عرف من حال دوام الحمل، فيكون «(ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج)» فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)

صادقة» هذا خلف.

و كذلك لو قال قائل ليس عكس هذا القضية ما ذكر اوّلا و لا ما ذكر ثانياً بل عكسها «لاشيئى من (ج) (ب) بالامكان العام» لساعده الخلف على هذا الباطل ايضاً.

و هو انه ان لم يصدق «لاشيئى من (ج) (ب) بالامكان العام» صدق لازم نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) بالضرورة» فيفرض واحداً من الجيمات فيكون قد يجتمع فيه الجيمية و البائية معاً و لوفى وقت مّا على ما عرف من حال ضرورة الحمل فيكون« (ج) مّا (ب) و (ب) مّا (ج) فى حالة واحدة.

و قد كانت قضية الاصل ـ و هى «لاشيى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف.

ثم بعد هذه التقريرات اقول: ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة من العكوس.

و الحق ان كان فى هذه الجملة لايكون الا واحداً و الباقى باطل، فاذا كان الخلف تارة يساعد الحق و تارة يساعد الباطل لايكون موثوقاً به معتمداً عليه فى تعيين العكوس و تصحيحها و اذ اوضح تردّده فى هذا الموضع كيف يعوّل على قياسات مردودة الى

الشكل الاوّل بالعكس و على النتائج الحاصلة من تلک القياسات.

هذا هوالشکّ العارض فمن اجاب و فى الاجابة اصاب، جاز ثنآء لاتبلى جدّته و دعآء لاتفنى مدّته.

فصل

ان اختلج فی قلب احد ان الخلف انّما یستمر عند اخذ العکس مطلقاً عامیاً او ممکناً عامیاً لان العکس الخاص الذی هـو الحـق داخل فیهما.

اقول: هذا الاختلاج لیس بشیئی، لانه یکون هذا القائل المختلج فی قلبه قد عرف العکس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطریق آخر.

ثم بعد ذلک قال: انه داخل فی اقسام المطلق العامی و الممکن العامی ثم حکم باستمرار الخلف فیهما بسـبب دخـوله تـحتهما، فیکون قد انقلبت العصاً رکوة عـند هـذا القـائل و صـار العکس المطلوب صحته بالخلف مصححاً للخلف و مبیّناً لاستمراره و هذا فی نهایة الفساد.

و ایضاً اعتبار المطلق العام و الممکن العام علی وجه یشملان جمیع اقسامهما شیئی و اعتبار هما علی وجه لایتناولان الّا قسماً واحداً شیئی آخر.

و قد قام الخلف فیهما مع الاعـتبار الاول فـلایتعین بـالخلف

القسم المطلوب الذی هوالعکس الخاص الحق.

و ایضاً لو کان امر العکس علی مقتضی قول هذا القائل لکان عکس جمیع القضایا ممکناً عامیاً، اذ لاقضیة توخذ عکساً لاخری الّا و هی داخلة فی الممکن العامی.

و لسقطت مؤنة الطلب عن طلاب العکس و لقام منادی الحکما فی بطون مصنفاتهم و صفحات مولفاتهم صائحاً با علی صوته: ایها الناس ان عکس جمیع القضایا التی فی عالم اللّه تعالی هو **الممکن العامی**، فضعوا اثقال التعب و دعوا احمال النَّصَب عن انفسکم و اقنعوا فی باب العکس بالممکن العامی فانّ **کلّ الصید فی جوف الفَرا.**

لکن لیس الامر کذلک بل لکل قضیة ذات عکس عکس خاص.

و انما یبذل المجهود و ینفق المجلود فی تحصیل تلک العکس الخاص، و الخلف علی موجب ما اوردت من الشک لیس بمعین لذلک العکس الخاص و لابمصحح له.

ثم بعد هذه التطویلات، از یل شغل قلب هذا القائل بمثال لایکون العکس الخاص الحق داخلاً فیه و مع ذلک یستمر الخلف.

اقول: «لاشیئی من (ج) مادام (ب)» عکسها «لاشیئی من (ج) (ب) فی وقت من اوقات کونه (ج) لادایماً مادام (ج)»، و هذه

قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) فى ذلک الوقت المعين» على ما اورد فى الكتب فيكون فى ذلک الوقت بعينه (ج) مّا(ب)، و (ب) مّا (ج).

و قد كانت قضية الاصل و هى: «لاشيئى من (ج) مادام (ب)» صادقة هذا خلف، فقد قطع هذا المثال كلام هذا القائل بالكلية.

قد تبيّن من هذا كله انّ فائدة الخلف فى هـذا المـقام كـفائدة الميزان فى حساب الهند، فانّه كلّما كان الحسـاب صـحيحاً كـان الميزان صحيحاً و لاينعكس هذا كـلياً، لانـه قـد يكـون المـيزان صحيحاً و لايكون الحساب صحيحاً.

فكذلک الخلف ههنا، كلّما كان العكس صحيحاً كان الخـلف مستمراً و لاينعكس هذا ايضاً كلياً، فقد يكون الخـلف مسـتمراً و لايكون العكس صحيحاً كما رايت من الامثلة فى هذه الرسـالة و الله اعلم.

هذا منتهى كـلامه عـلى تـرتيبه و نـظامه، و مـلخّصه هـو: ان المنطقيّين قد استعملوا قياس الخلف لتعيين عكوس القضايا و لا يصلح الخلف لذلک، اذ يمكن استعماله فى غير المراد تعينيه له

على وزان استعماله فيه من غير تفاوت.

و ايضاً من المعلوم انّ لكلّ قضية عكساً واحداً و الخلف يوجب لقضية واحدة عدة عكوس و العكس الحق احدهما فالخلف اذن يساعد الباطل ايضاً فلايوثق به.

و مثّل فى الدعويين بالسالبة المطلقة العرفية الزم لها بالخلف ثلثة عكوس ثم قال: «و اذا لم يتعين بالخلف عكوس القضايا كيف يعوّل على نتائج القياسات المردودة الى الشكل الاوّل بالعكس».

و انا اقول: ظنّه ـ دام مجده ـ انّهم استعملوا الخلف فى عكوس القضايابالتعيينها، ظن فاسد؛ فانهم استعملوه فيها لاثبات كونها صادقة اذا صدقت اصولها كما هو بيّن من المثال الذى ذكره.

فقد حكى فيه عن الفيلسوف انه قال:

ان لم يصدق: «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» صدق نقيضه الى تمام القياس.

فالزم المحال من فرض «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» غير صادق فاثبت انه صادق.

و لو كان المطلوب بهذا القياس تعيين «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» او اثباته عكساً، لقال: ان لم يكن عكساً، او لم يتعين عكساً، او لم يصح انه عكس، او ما كان مؤدياً هذا المعنى.

و اذ لم يقل ذلک لکن قال ان لم يصدق علم انه لم يستعمل قياس الخلف لتعيين العکس بل لاثبات صدقه لازماًلصدق اصله و لاکلام فی کونه مثبتاً لهذا المطلوب.

و امکان اثبات صدق قضايا اخر صادقة به لايقدح فی کونه مثبتاً لصدق القضية المذکورة بل يوجب زيادة ثقة بذلک و ان لم يکن اليها حاجة، اذ کون قياس الخلف منتجاً ما نتيجة بيّن بنفسه ضروری التصديق به.

فان قال قائل: انهم اوردوا القياس عقيب دعوی ان «لاشيئی من (ب) (ج) مادام (ب)» ينعکس مثل نفسها ای عکسها «لاشيئی من (ج) (ب) مادام (ج)»، و هی دعوی تعيين انه عکس فيکون الدليل مثبتاً للمدعی فيکون معيناً.

قيل له: قول القائل هذه القضية عکس تلک القضية يتضمن اموراً:

احدها ـ انّ موضوع المدعاة عکساً محمول الموضوعة اصلاً و محمول هذه موضوع تلک.

و الثانی ـ ان کيفيتهما واحدة

و الثالث ـ ان حالهما فی الصدق او الکذب متفقة، فان رسم العکس فی کتب هذا الفن المقبولة فی هذا الزمان هو انه جعل

المحمول فى القضية موضوعاً و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية و بقاء الصدق او الكذب بحاله، و قد اخذ لفظ العكس فى هذا الموضع مصدراً و حين سمى القضية عكساً جعل بمعنى المفعول.

ثم كون موضوع القضية المدّعاة عكساً محمول اصلها و كون محمولها موضوعة و كون كيفيتها كيفية مما لايحتاج الى اثبات ببرهان، انما البيان فى اثبات كونها صادقة مع فرض صدق اصلها فحين وجدنا موضوع احدى قضيتين محمول الاخرى و محمولها موضوعها و كيفيتهما متفقة و ثبت لنا صدق احداهما لازماً لصدق الاخرى، حكمنا انها عكسها على مقتضى الرسم المذكور، فثبت ان قياس الخلف انما استعمل فى باب العكوس لاثبات صدقها لاتعينها.

و امّا قوله: «ان من المعلوم ان لكل قضية عكساً واحداً» فمحتاج الى اصلاح اذ لايجب لكل قضية عكس حتى يوصف بالاتحاد، فان السالبة الجزئية مطلقة كانت او موجهة لاتنعكس و الممكنه السالبة كلية كانت او جزئية و بايّ امكان كانت لاتنعكس ايضاً.

ثم القضية اذا كانت لها عدّة عكوس، لزم ان يكون لها عكس واحد.

فكونها ذات عكس واحد لايمنع ان يكون لها اكثر من عكس واحد، فلعله تساهل فى اللفظ، و اراد ان كل قضية منعكسة فانما يكون لها عكس واحد فقط كما انه يساهل ايضاً فى قوله «و الخلف اوجب لهذه القضية السالبة العرفية ثلثة عكوس» و على ما اعتقده يجب ان يكون اربعة: العرفية و المطلقة العامة و الممكنة العامة و المشروطة بشرط اللادوام، و ان كان فى الحاق الرابعة بالثلث الاوّل خطأ فاحش ابيّنه فيما بعد.

ثم بعد الاصلاح يمكن ان يقال: ليس يجب ان يكون لكل قضية منعكسة عكس واحد فقط لابمقتضى اللغة و لابموجب العرف المستحدث.

امّا اللغة فان العكس فيها ردّ آخر الشيئى الى اوّله، فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً فقد ردّ آخرها الى اولها، لان موضوع القضية جزؤها الذاتى الاول و محمولها جزؤها الذاتى الاخير فيكون قد عكست لغة.

و المفهوم الاول المستحدث اصطلاحاً لم يزد عليه الا با شتراط بقاء الكيفية و الصدق او الكذب بحاله على مقتضى الرسم المذكور المقبول عند المبرزّين فى الصناعة من اهل العصر.

فكل قضية جعل محمولها موضوعاً و موضوعها محمولاً و

كانت الكيفية بحالها و بقى الصدق او الكذب مع ذلك بحاله فقد عكست لغة و اصطلاحاً.

فالقضية المطلقة العرفية السالبة الكلية الممثَّل فى الرسالة بها اذا فرضت صادقة لزم صدقها صدق اربع و هى المعدودة فيما قبل كل واحدة منها سالبة و موضوعها محمول القضية المفروضة اوّلاً و محمولها موضوعها فيكون كل واحدة منها عكساً لاصلها لغة و اصطلاحاً.

ففى اقتصار المنطقيين على ذكر عكس واحد معين لكل قضية منعكسة و اطلاقهم لفظ العكس على قضية واحدة معيّنة اذا عكسوا قضية من غير ترديد بين قضايا و تعديدلها، فان ذلک قد يدل على انّ لكل قضية منعكسة عكساً واحداً و يؤكد ذلک الزامهم نتيجة واحدة معينة من كل قياس صحيح انتاجه بالعكس.

فلو لم يكن عكس المقدمة التى عكسها قضية واحدة معينة لم يتعين النتيجة.

و حلّ هذا الشک هو: انّهم لما وجدوا اخذ عكوس القضية ذات العكوس و هى اخصّها يلزم من صدقه صدق الباقية، اقتصروا على ذكره و اثبات صدقه بالخلف او بالافتراض و استغنوا بذلک عن ذكر الباقية لانه اذا ثبت بصدق المذكور صدق الباقية و كان وجود

الاوصاف الاخر المذكورة فى رسم العكس فيها ظاهراً علم كونها عكوساً من غير كلفة بيان لذلک.

و كذلک فعلوا فى نتائج القياسات سواء كانت بينة بنفسها او مصححة بالعكس او بغيره اذا اقتصروا على ذكر نتيجة و احدة لقياس يلزم منه قضايا فوق واحدة اذا كان يلزم من صدق المذكورة صدق الباقية، و ذلک كما اذا صح نتيجة كلية و جزئية حكموا بان النتيجة كلية جزماً اعتماداً على العلم بان الحكم اذا صدق على كل الشيئى صدق على بعضه.

و كذلک اذا صح نتيجة مطلقة خاصة او ضرورية اقتصروا على ذكرها و ان كانت يصح مطلقة عامة او ممكنة عامة، او علم ان القضية اذا صدقت خاصة صدقت عامة فانه اذا صدق ان: «كل (ا) (ب) بالضرورة مطلقاً، او مادام (ا) صدق ان كل (ا) (ب) بالاطلاق العام و بالامكان العام».

و بمثل هذا المعنى استمر الخلف فى «المطلق العام» و «الممكن العام» حسب استمراره فى المطلق العرفى، لانه لمّا لزم من صدقه صدقهما لزم المحال من فرض كذبهما كلزومه من فرض كذبه.

فتبين ان الخلف فى كل المواضع مثبت للصدق و مساعد

للحق.

لانّ كون كل واحد من «المطلق العام» و «الممكن العام» صادقاً اذا كان المطلق العرفى صادقاً حق و لايجب ان يتطرق الفتور لذلك الى التعويل على نتايج للقياسات المردودة الى الشكل الاول.

بالعكس لما قد ظهر و تقرّر ان الخلف مثبت لصدق العكس الخاص المستعمل فى تبيين انتاج القياس لالعكسيته لم يجب ان يزول عنه التعويل ايضاً.

لانّ اثبات الخلف عكسية العامتين لايخلّ باثباته عكسية الخاص، اذا صح اثباته لها.

لان الخلل فى القياس يمكن امّا من فساد فى صورته او كذب فى مقدماته او من اجتماعهما.

و صورة الخلف المذكور صحيحة لاخفاء بها لما بين فى المنطق، و مقدماته صادقة على ما اثبته بعد، فاذا اثبت كون قضية مّا عكساً و صح بتوسطها نتيجة لزم التعويل عليها.

هذا كله على انّه يجوز ان يكون لقضية واحدة اكثر من عكس واحد بموجب ما رسموا به العكس، فان اصرّ احد على انكار ذلك وجب عليه ان يزيد فى الرسم شرطاً زايداً او يرسم العكس برسم

اخر كما اشتهى.

ثم لايقدح ذلک فى جوابنا عن الشک المقصود حلّه.

لان ذلک العكس الواحد لايستعمل الخلف الّا فى اثبات صدقه، فان شاركته قضية اخرى فى الصدق حتى يصح اثبات صدقها بالخلف وجب ان لايشاركه فى الوصف الآخر المشروط ليبقى عنها وصف كونها عكساً.

و يختص صفة العكسية لتلک القضية الواحدة و لايكون للخلف مدخل فى اثبات ذلک الوصف المختص بذلک العكس الواحد لا له و لا لغيره، فلا يلزم الشک الذى ابتدعه ـ حرس الله مجده.

و قد انحلّ مما قررنا كليته و استبان الحق جليته، و تبين ان صورة قياس الخلف صورة البرهان لايتطرق اليه شک و لاتعارضه ريبة، و اذا صدقت المقدمات التّى هى مواده، ثبت به الحق الصراح و حصل اليقين المحض.

و كان ينبغى ان نختم ههنا الرسالة و نقطع المقالة، اذ لاحاجة فيها هو غرض هذه الرسالة الى تعرّض الفصول الباقية، اذ ليس السؤال الذى فيها معيناً لوجه التفصى عن الشکّ، و لا وجوه الجواب عن السؤال قادحاً فيه.

لكنى تعقبتها على ما هو الرسم فى امثالها و اوضحت وجوه فسادها و اختلالها.

امّا السؤال و هو قوله: «ان اختلج فى قلب احد انّ الخلف انّما يستمر عند اخذ العكس مطلقاً عامياً، او ممكناً عامياً لان العكس الخاص الذى هو الحق داخل فيهما» فليس بشيئى لكن لامن الوجوه التّى ذكرها اذ هى باسرها فاسدة، و ان صحت فليست فى مواضعها.

لان فيها تسليم ان دخول العكس الحق ـ و هو القضية العرفية فى المطلقة العامة و الممكنة العامة ـ يوجب استمرار الخلف عند اخذ العكس مطلقاً عامياً او ممكناً عامياً، و ليس ذلک بحق.

فكان ينبغى ان نبيّن وجه فساد السؤال ثم نورد تلک الوجوه لو كانت صحيحة، بعد فرض صحة السؤال و تسليم موجبه تبرّعاً، و اذ لم يفعل كذلک لم يكن تلک الاجوبة متمكنة على تقدير صحتها.

بيان فساد السؤال

هو ان فيه تعليل استمرار الخلف عند اخذ العام مطلقاً كان او ممكناً حدا اصغر و انه يدخل فيه العكس الخاص اوسط و يستمر

فيه فيه الخلف عند اخذه عكسا اكبر، فيكون الكبرى هي ان كل ما يدخل فيه العكس الحق يستمر فيه الخلف عند اخذه عكساً.

فذا اريد تصحيح هذه الدعوى فامّا ان يقال: الداخل فى الشيئى اذا كان عكساً كان ذلک الشيئى ايضاً عكساً فيستمر الخلف فى العام حسب استمراره فى الداخل فيه لاشتراكهما فى العكسية.

فامّا ان يقال: اذا استمر الخلف فى الداخل فى الشيئى الذى هو عكس استمر فى ذلک الشيئى عند اخذه عكساً و ان لم يكن فى نفسه عكساً.

فيكون حاصل الوجهين: ان احد اقسام الشيئى اذا اتصف بوصف لزم اتصاف الشيئى به و ذلک غير واجب، فان المحمول على الانسان لايجب ان يكون محمولاً على الحيوان و ذلک كالضاحک مثلاً اللّهم الّا على بعضه.

فانا اذا قلنا: «كل انسان حيوان، و كل حيوان ضاحک» و هو الصرف الاول من الشكل الثالث من اشكال القياس، لزم ان بعض الحيوان ضاحک.

فكذلک اذا قيل المطلقة العرفية مطلقة عامة، و المطلقة العرفية عكس لكذا او يستمر فيه الخلف و ذلک غير محتاج الى هذا القياس على ان المطلقة العامة لاتحمل على العرفية و كذا الممكنة

العامة و لاتوجد من العرفية بانّها عامة لان ذلک کذب.

تحقيق هذا الكلام هو: انّ المطلقة العامة نفسه يحكم بوجود محمول لموضوع او سلبه عنه فحسب، فيجوز ان يكون ذلک الحكم ضرورياً مادام الموضوع موجوداً او مادام موصوفاً بالوصف الموضوع معه، او بشرط وقت او خالياً عن كل ضرورة.

فاذا بين ان الحكم فيها على احد الانحاء المذكورة، تعيّن قسم من الاقسام و صار قضية موجهة بتلک الجهة، فلا يكون القضية المبين فيها امر من تلک الامور هی التی لم تبين فيها شيئی من ذلک.

بخلاف العامّ الذّی هو الحيوان المحمول مثلاً على احدانواعه و ذلک لانّ هناک المحمول طبيعة الحيوان مطلقة لم يشترط فيها شرط مّا، حتّی ان شرط فی الحيوان ان يكون مجرداً عن الفصول المنوّعة صالحاً لقبول ایّ فصل كان صار جنساً و لم يبق صالحاً للحمل علی احد انواعه.

اذ لو حمل بهذا الاعتبار و حمل عليه انه جنس، لزم حمل الجنس علی ذلک النوع فكان يصح ان يقال مثلاً: «الانسان حيوان، و الحيوان جنس فالانسان جنس» و هذا كذب لان الانسان كلی محمول علی كثيرين مختلفين بالعدد فقط فلايصير جنساً البتة.

فظهر ان «الحيوان» المحمول على احد انواعه غير الحيوان الذى هو الجنس بالاعتبار و ان الحيوان يمكن اخذه على وجه يصح به ان يكون محمولاً على احد انواعه.

امّا المطلقة العامة فلا يمكن اعتبارها على وجه تختص به باحد اقسامه، اذ لايجوز ان يكون الحكم المخصوص بوصف خاص بحيث لايصح ان يكون غيره هو الحكم الذى يجوز ان يكون ذلك المخصوص و غيره يلى[١] القضية اذا استعملت فى المراد مطلقة عامة كان الحكم الذى فيها فى نفس الامر خالصاً بواحد من الاقسام التى يصلح تلك القضية و قوعها عليه لكن ذلك شيئى آخر غير معتبر فى اعتبار القضية مطلقة عامة.

و حكم الممكنة العامة فى امتناع حملها على المطلقة العرفية مثل ما ذكرنا فى المطلقة العامة، فثبت ان دخول المطلقة العرفية فى المطلقة العامة او الممكنة العامة لايوجب استمرار الخلف فيها عند احدها عكساً.

فان قال قائل: الست قلت من قبل انه اذا صدق الخاص صدق العام فاوجبت من اتصاف الخاص بالصدق اتصاف العام به و الآن

---

١ ـ المرسوم فى المخطوط اشبه بما اثبتناه.

تمنع من ذلک فیکون تناقضاً.

قلت: المراد من قول القائل: «اذا صدق الخاص صدق العام» هو ان کل ما صدق حمل الخاص علیه صدق حمل العام علیه و هو صحیح، لان العام علی الاعتبار الذی بیناه فی «الحیوان» یحمل علی الخاص فیکون محمولاً علی کل موضوع لذلک الخاص کما ذکرت فیما تقدم، انّه اذا صدق حمل (ت) علی (ا) لشرط ما فیکون قضیة مشروطة صدق حمله علیه من غیر تقیید شرط، فیصدق مطلقة عامة و صدق ان حمل (ت) علی (ا) غیر ممتنع فتصدق ممکنة عامة.

فاذن قول القائل «کل ما صدق حمل الخاص علیه صدق حمل العام علیه» صحیح، و لایلزم من ذلک صحة ان یقال: کل ما صدق حمله علی الخاص صدق حمله علی العام اذ احدهما علی القلب من الاخر فلایلزم صحة احدهما من صحة الاخر و قد تبین صحة الاول و فساد الباقی، هذا بیان السؤال الذی وجهه علی نفسه.

و امّا وجوه اعتراضه علی هذا السؤال فاربعتها علی تقدیر صحة السؤال غیر لازمة.

فالاول ـ و هو ان هذا السائل یکون قد عرف العکس الخاص الحق قبل اقامة الخلف بطریق اخر، ثم حکم بسبب دخوله فی

اقسام المطلق العامى و الممكن العامى باستمرار الخلف فيهما فيصير العكس المطلوب صحته بالخلف مصحّحاً للخلف و مبيّناً لاستمراره معترض عليه من وجهين:

احدهما ـ انه لايلزم من الحكم باستمرار الخلف فى العامين بسبب دخول العكس الخاص فيهما معرفة العكس الخاص بغير الخلف و لم لا يجوز ان يعرف بالخلف ان الخاص عكس.

ثم يقال: انه داخل فى العامين فيجب ان يستمر الخلف فيهما ايضاً.

الثانى ـ هب انه يلزم ان يعرف العكس الخاص بغير الخلف فلم يلزم من الحكم باستمرار الخلف فى العامين بسبب دخول الخاص فيهما ان يكون العكس مصحّحاً للخلف و مبيّناً لاستمراره.

و ظاهر مما تقدم ذكره ان شيئاً[1] من ذلك غير لازم و ذلک لان الخلف بموجب دعواه مثبت لكون القضية العرفية الممثل بها عكساً و بالحقيقة مثبت لصدقها فيلزم ان تكون لاستجماعها شرايط العكسية و هو صالح لذلک اذ لا فساد فى صورته و مادّته و كونه مستمراً فى العامين لايوجب فسادا فيه، بل لما كان يلزم

---

۱ ـ هذا اشبه القرائة بما فى المخطوط.

عكسية العامين بسبب دخول الخاص فيهما على زعمه و صدقهما لصدقه على ما هو الحق صلح الخلف لاثبات عكسيتهما او صدقهما لكونه مبنياً للحق صحيحاً فى ذاته لا لانّ العكس صححه و اثبته.

و امّا اعتراضه الثانى: و هو انّ اعتبار العامين على وجه يشملان جميع اقسامهما شيئى، و اعتبار هما على وجه لايتناولانِ الا قسماً واحداً شيئى اخر، و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول فلا تتعيّن بالخلف العكس الخاص.

فمختلّ من ثلاثه اوجه:

احدها انّه ادّعى للعامين وجهين من الاعتبار اشتمالهما جميع الاقسام و تناولهما قسماً واحداً.

و ذلک خطأ لأنّهما لايتناولان باعتبارهما جميع الاقسام معاً او من المحال ان يكون واحدة ضرورية مطلقة، و وجودية صرفة، و ضرورية مشروطة بشرط وقت و شرط وصف، و ايضاً معدوماً جايز الوجود معاً.

لكن القضية العامة تكون فى نفسها على احد هذه الوجوه الّا انه لايكون قدبين ذلک لفظا فتكون من حيث الظاهر كالصالحة لتناول اى قسم واحد كان منها لالجميعها معاً.

و ثانيها ـ ان قوله: «**الخلف قام فيهما مع الاعتبار الاوّل**» ليس بشيئى اذ صحّ انّ الاعتبار الاوّل باطل، فلا يقوم الخلف معه بل انّما يقوم على الاعتبار الصحيح الذّى ذكرناه، لكن القضية العامة يلزم صدقها او عكسها لكونها فى نفس الامر متناولة للقسم الذى هو العكس الخاص الّا ان الخلف يثبت صدق العامة على اعتبار عمومها او عكسيتها على زعمه كذلك.

و ثالثا ـ ان قوله: «**و قد قام الخلف فيهما مع الاعتبار الاول**» فلايتبين بالخلف القسم المطلوب الذى هو العكس الخاص عكساً قيام الخلف فى العامين.

و السائل لم يدّع ذلك بل ادعى على عكس ذلك و هو كون الخاص عكسا موجباً لقيام الخلف فى العامين و هو ـ دام فضله ـ ايضاً جعل الوجه الاوّل من الاعتراض هذا المعنى فكيف نسيه عن قرب حتى ناقضه.

و اما الوجه الثالث من الاعتراض و هو انّ عكس جميع القضايا يكون على مقتضى قول هذا القائل ممكنة عامة اذ لاقضية يوجد عكساً لاخرى الّا و هى داخلة فى الممكن العام و لسقطت مئونة الطلب عن طلاب العكس الى اخر هذا الكلام.

فمختّل من وجهين:

احدهما: ماسبق ذكره من انّه لاعكس لجميع القضايا حتى يكون ممكنة عامة او لايكون.

و الثانى ـ ان كون الممكن العام عكساً لجميع القضايا لايوجب سقوط موونة طلب العكس، لما علم انّ الغرض الاوّل من العكس تصحيح نتائج اكثر ضروب الشكل الثانى و الثالث من القياسات.

و النتيجة كلّما كانت اخص جهة كانت افضل، كما انّها كلّما كانت اكبر كميّة كانت افضل، فانّ النتيجة الكلية لاشكّ انّها افضل من الجزئية.

فكذلک الا خصّ جهة اذ يلزم الاعم من الاخص و لايلزم من الاخص له اعم، فاذن يكون المطلوب ابداً من العكس هو الاخص جهة و الاكبر كميّة فكما لايجوز الاكتفاء بالعكس الجزئى مهما صلح الكلى عكساً.

كذلک لايجوز الاكتفاء بالعكس الذّى هو اعم جهة اذا صلح الاخص جهةً منه عكساً، فيجب ان نطلب ابداً اخصّ ما يصلح ان يكون عكساً و ذلک يمكن بمعونة الخلف بان يعتبرله صدق اخص القضايا التّى موضوعاتها محمول القضية المطلوب عكسها، و محمولاتها موضوع تلک القضية فان دلّ الخلف على صدقها كانت هى العكس المطلوب و الّا اعتبر له الاعم منها بدرجة و هكذا الى

ان يظفر بالمطلوب او يعلم ان لاعكس لتلك القضية و قد يمكن اقتناص العكس المطلوب بغير الخلف على ما عرف فى موضعه.

و امّا قوله: فى «الاستدراك الرابع» انّه يمكن ان يقام الخلف برهاناً على ان «لاشيئى من (ب) (ج) مادام (ب)» عكسه «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مـادام (ج)» و هى قضية لايدخل العكس الخاص الحق تحتها.

فاقول: ان لم يصدق هذا العكس صدق نقيضه و هو «بعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعين» على ما اورد فى الكتب، الى اخر.

هذا الكلام من عجائب الاقوال لانه ـ حرس الله مجده ـ برهن اولاً بالخلف على صدق «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)» حاكياً عن الفيلسوف من غير ان شك فى انـتاجه بـذلك او طـعن فـى صورته او مادته ثم جاء باخره و برهن به ـ على زعمه ـ على صدق «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائما مادام (ج)»، من غير تأمل ان هاتين القضيتين لايتصور اجتماعهما على الصدق، فان بين سلب (ب) عن واحد واحد من (ج) دائماً مادام (ج) و بين سلبه عنه لادائماً مادام (ج) بـل فـى وقت مـن اوقات كونه (ج) تكاذ بالامحالة و قيام البرهان على صدقهما محال فيكون احد القياسين بالضرورة فاسداً فلينظر انه ايّهما و تبين ذلك

بتحليلهما.

فنقول: لايخفى عليه ـ ادام الله رفعته ـ ان قياس الخلف مركب من قياسين اقترانى و استثنائى، و الاقترانى فى القياس ـ المحكى عن الفيلسوف ـ صغراه: «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) و امّا فى وقت من اوقات كونه (ج) دون وقت» و هى صادقة، اذ تاليها لازم نقيض مقدمها فلايجتمعان فى الكذب فاذا فرض المقدم كاذباً صدق التالى فكان الشرطية صادقة.

و الكبرى «كلما كان بعض (ج) (ب) مادام (ج) او فى وقت من اوقات كونه (ج) كان بعض «(ب) (ج) فى وقت واحد» و هى صادقة ايضاً.

لانّ البعض الموضوع للجيمّية و البائية معافى وقت واحد فيكون (ب) مّا هو (ج) فى وقت واحد، فيكون بعض (ج) فى وقت كونه (ب).

فاذن المقدمتان صادقتان و صورة القياس صحيحة لانه قياس اقترانى من شرطيتين متصلتين من الشكل الاوّل الذى هو بيّن الانتاج بنفسه فيلزم النتيجة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) فبعض (ج) فى وقت كونه (ب)» صادقة.

ثم يصير مقدّمه فى القياس الاستثنائى و يستثنى نقيض تاليها

فيقال: «لكن ليس و لاشيئى من (ج) مادام (ب)» و قد فرضت صادقة، فيلزم نقيض المقدّم و هو «لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج) صادقاً» و هو المطلوب.

فتبين انّ القياس المحكى عن الفيلسوف صحيح و نتيجته صادقة فيكون لازم نقيضها و هو «لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج) كاذباً».

ثم اقول: القياس المعمول اخيراً صغرى القياس الاقترانى منه كاذبة و هى «ان لم يكن لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادايماً مادام (ج) فبعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعيّن».

لانّ التالى ليس نقيض المقدم لانّهما قد يجتمعان فى الكذب و ان امكن يجتمعان فى الصدق، لانّ الصدق اذا كان فى لاشيئى من (ج) (ب) مادام (ج)، كذب لاشيئى من (ج) (ب) فى وقت معين من اوقات كونه (ج) لادائماً مادام (ج)، و كذب بعض (ج) (ب) فى ذلك الوقت المعيّن، و قد تكذبان ايضاً مع فرض الصدق وجوه اخر و فيما ذكرناه كفاية.

و اما حوالة النقيض على الكتب فغير صحيحة اذ ليس ذلك فى الكتب المتداولة فى الايدى المعقد عليها و كيف يكون فيها و هو

ظاهر البطلان.

و اذ تبين ماتقدم و تحقق، علم ان تشبيه قياس الخلف فى اثبات المطالبة بميزان اعمال حساب الهند فى امتحان صحتها و عدمها ليس على الوجه و ان الخلف كلها استمر كان اللازم له صادقاً.

و لايتصور ان يستقيم الخلف و اللازم له كاذب و لو تصور فساد العكس و هو ثابت بالخلف الصحيح المستقيم، لعلم ان استمراره فى العكس الصحيح ليس لان الخلف يلزمه بل لصحته فى نفسه، فيكون الخلف فاسداً فى هذا المقام و غير هذا المقام، فيكون فاسداً اصلاً و قد ظهر انه ليس كذلك.

فهذا ما خطر بالبال و سنح فى الحال من الكلام على هذه الرسالة و به الكفاية، و الحمدللّه على التوفيق و الهداية.

[تمّت الرسالة]